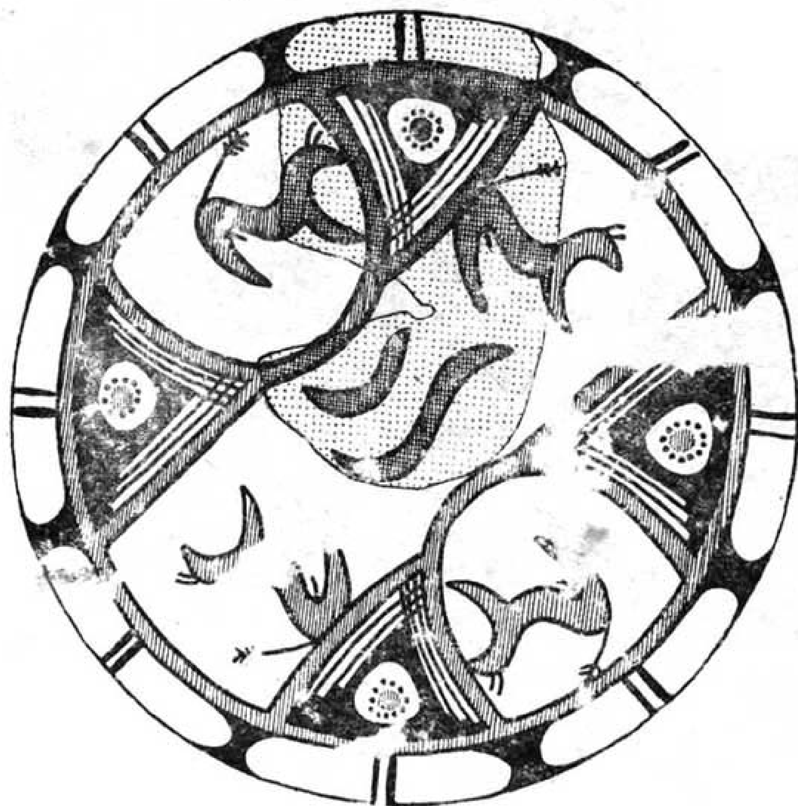


ROMULUS VULCĂNESCU

MITOLOGIE ROMÂNĂ



EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

DE ACELAȘI AUTOR

ÎN EDITURA ACADEMIEI:

Etnologie juridică (1970).
Coloana cerului (1970).
Atlasul complex „Porțile de Fier" (coordonator științific și coautor, ed. română și engleză, 1972).
Etnologia. Istoria etnologiei române (1975).
Introducere în etnologie (coordonator științific și coautor, 1980)

ÎN ALTE EDITURI:

Fenomenul horal (Ramuri, Craiova, 1944).
Etnografia — știința culturii populare (Științifică, 1966).
Boșimanii (Albatros, 1968).
Incașii (Albatros, 1970).
Măștile populare (Științifică, 1970).
Dicționar de etnologie (Albatros, 1979).

ROMULUS VULCĂNESCU

MITOLOGIE ROMÂNĂ

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA
1987

La mythologie roumaine

Румынская мифология

The Romanian Mythology

Rumänische Mythologie

Mitologia rumana

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA
R 79 717, București, Calea Victoriei 125

PREFAȚĂ

În perioada în care au început să ne intereseze problemele mitologiei române, în literatura noastră își disputau întîietatea trei direcții de investigație:

1) prima direcție susținea, nici mai mult, nici mai puțin, decît că nu poate fi vorba de o mitologie în sensul clasic al termenului, ci numai de un substrat mitologic, care reflecta îndelungul proces de încreștinare a daco-romanilor și românilor. Zelul a mers pînă acolo încît s-a susținut că românii au fost precreștini, *că s-au născut ca popor cu o mentalitate creștină înainte chiar de recunoașterea istorică a creștinismului în lumea mediteraneană. Protagoniștii acestei direcții de investigație mitologică considerau implicit că mitologia română nu este altceva decît un* alterum nomen *al unei* mitologii creștine arhaice daco-romane. *Implicit, s-a dedus că această mitologie creștină arhaică daco-romană reflectă un creștinism primitiv, dublat mai apoi de un* creștinism bogomilic. *În spiritul acestei direcții de cercetare și concepții ideologice s-a cules folclorul mitic religios socotit precreștin, apoi ortodox, și s-au alcătuit antologii, mitografii și chiar mitologii cu iz patriarhal creștin, așa cum se va putea constata din capitolul consacrat istoriografiei mitologiei române. Acesta este cazul lucrărilor lui Sim. Florea Marian, Tudor Pamfile, Ovidiu Papadima, Aurel Cosma, Th. Fecioru, Marcel Olinescu și altora;*

2) a doua direcție susținea că mitologia română nu poate fi decît necreștină (în termeni consacrați în literatura timpului: „păgînă") și că în consecință reflectă substratul daco-roman al unei mitologii clasicizante. Primele semne în această direcție de investigație le-a dat Dimitrie Cantemir în Descrierea Moldovei, *apoi corifeii școlii latiniste, B. P. Hasdeu (într-o serie de articole și studii), elevii lui Hasdeu și cei aparținînd școlii tracologice. Așa se face că a doua direcție de investigație s-a scindat în două subdirecții: a) una* latinistă, *care afirma că mitologia populară română e eminamente latină și că trebuie redeșteptată la viață versiunea română a mitologiei latine, în veșmîntul ei artistic neolatin; și b) una* tracistă, *care afirma că mitologia română aparține numai substratului anterior dacoroman, adică spiritualității mitice autohtone trace nord-dunărene. În aceste condiții s-a considerat că mitologia română e o* versiune neotracă *a mitologiei trace nord-dunărene. Direcția tracistă, la rîndul ei, s-a scindat și ea în două subdirecții de investigație: a) una* integral neotracistă, *după modelul stabilit de Nicolae Densușianu în opera lui* Dacia preistorică *(București, 1913) și b) alta* moderat tracistă, *după modelul stabilit de Vasile Pârvan în opera lui* Getica *(București, 1925). La aceste două subdirecții traciste, cu curentele de investigație corespunzătoare, au început să participe și specialiști din alte domenii ale științelor social-istorice și mulți amatori în filologie și arheologie, în istoria culturii și etnologie;*

Partizanii acestor două direcții principale de investigație luați în parte socotesc, pe bună dreptate, că mitologia română a suferit influențe

istorice de la populațiile migratoare celtice, germanice și slave, exagerînd uneori caracterul, natura și valoarea documentelor istorice, a datelor și faptelor cunoscute arheologic, istoric și literar;

3) a treia direcție de investigație, pe care o susținem în prezenta lucrare, atestă că mitologia română este o sinteză integratoare a celor două straturi mitologice — dac și roman —, cu zestrea lor și influențele mitice alogene, ponderea căzînd însă pe structura, viziunea și tematica remodelată în perioada medievală. Opțiunea noastră se datorește studiului interdisciplinar al izvoarelor, influențelor, contaminărilor, calchierilor (exercitate în substratul daco-roman, adstratul medieval și stratul contemporan) și al materialelor de teren, arhivă și muzee referitoare la cugetarea mitică a ramurilor poporului român (dacoromân, macedoromân, meglenoromân și istroromân), dar și studiului materialelor comparativ-istorice referitoare la cugetarea mitică a popoarelor vecine și apropiate din Europa.

Conform perspectivei abordate în sinteza noastră integratoare, am trecut de la studiul teoretic la cel evenimențial al mitologiei române, care se bazează pe un material analitic imens ce poate alcătui un corpus mitologic.

În cîteva cuvinte se impune să punctăm: ce am urmărit să redăm în mitologia română astfel concepută? ce greutăți am întîmpinat în redactare? ce aducem nou în expunerea noastră față de ceea ce s-a scris pînă în prezent în acest domeniu?

Ne temem că nu vom putea răspunde complet la toate aceste întrebări pe care ni le propunem, dintre care unele sînt de-a dreptul insinuante și inoperante, chit că le-am formulat chiar noi.

Cum se va putea constata, am urmărit să umplem un gol în domeniul mitologiei române, gol care s-a resimțit tot mai mult, după tentativele ratate în acest domeniu (ale lui Sim. Fl. Marian, Tudor Pamfile, Elena Niculiță-Voronca, Aurel Cosma, Marcel Olinescu). Parcă un destin ingrat a prezidat, în trecut, orice încercare de redactare a unei mitologii române. Toți înaintașii, oricît de pregătiți și entuziaști au fost, au eșuat în antologii de folclor mitic sau în mitografii. Unele din lucrările lor au rămas în fază de gestație, altele elaborate doar cu primele capitole și altele în fază avansată, datorită dificultăților progresiv crescînde ale materialului imens, care trebuie confruntat, selecționat și, bineînțeles, interpretat în perspectiva mondială a unei asemenea întreprinderi, dificultăți care au stopat pe undeva, între simple inițiative și elaborări incomplete, între „prefețe" și sfertotehnii de redactări. S-au împotmolit în documente pline de contradicții aparente, în tehnici de selecționare și decodificare, rămînînd pentru posteritate simple opere de arhivă, de preocupări de epocă și curiozitate științifică. Autorii lor nu s-au încumetat să continue o muncă inoperantă, lăsînd-o astfel să sucombe în hățișurile renunțărilor fără scuze. Două excepții: prima, a lui Ovidiu Papadima, O viziune românească a lumii, care este o mitologie completă creștin-primitivă de certă valoare literară, și a doua, Mitologia românească a lui Marcel Olinescu, o antologie logografică de popularizare culturală.

La rîndul nostru, și noi ne-am simțit de multe ori copleșiți de culegerea, trierea, sistematizarea și decodificarea folclorului mitic; în fapt, un sac fără fund, care pe măsură ce-l deșerți pe masa de lucru se umple, ca prin farmec, din nou. Am luptat împotriva inerției, a comodității, a lipsei de operativitate, a timpilor morți, a revenirilor mereu de la capăt. Iar după îndelungi renunțări și autoimbolduri, am hotărît, cu orice risc, să frîngem barierele rezistenței morale pe care o ridica o cercetare atît de amplă, complicată și comparativ-istorică a folclorului mitic românesc. Am trecut de la studiul variantelor mitice la selecționarea materialelor mitice de bază care se integrau perfect într-o viziune unitar-populară, la decodarea tematicii, fabulației și anecdoticii mitice într-un sistem de referințe implicite și explicite, la periodizarea relativă a materialelor care sfidau cronologia. Totul trebuia revăzut, restructurat, adus la unitate de concepție, de conținut mitic și de stil literar; nu la o unitate fortuită, aleatorie, artificială, ci la una organică, intrinsecă, emergentă din folclorul mitic și care în supraviețuirile ei literar-populare a germinat capodopere epice în activitatea unora din marii scriitori români.

În această privință vrem să credem că am ajuns pînă la capăt, fără ca totuși să putem spune, sus și tare, cu certitudine, că totul este perfect, că am reușit să dezgropăm toate materialele și să spunem tot despre ceea ce știm că trebuie să știm spune.

Odată descoperite unitatea organică, originalitatea intrinsecă și istoricitatea materialului mitic românesc, am trecut la restructurarea sistemului de mituri autohtone și reconstituirea mitologiei române în ansamblul ei.

Așa cum am afirmat în alte lucrări, reconstituirea mitologiei române am conceput-o în trei faze de elaborare (1937 — 1945, 1956 — 1970 și 1970 — 1982), în care am redactat trei variante pe aceeași temă: prima, o mitologie populară de tip creștin ortodox, a doua o mitologie relictuală și reminiscențială a arhetipurilor mitice autohtone și a treia o mitologie populară sătească, vie încă din evul mediu, care împacă într-o viziune istorică inedită aspectele convergente ale celorlalte două variante mitologice anterioare. Pentru elucidarea efortului depus, ar fi fost extrem de instructiv și sugestiv să putem publica în paralel cele trei variante deja redactate. Cititorii și exegeții mitologiei române ar fi avut atunci posibilitatea să se convingă de valoarea fiecărei variante luată în parte, fără ca prin această revenire la același laitmotiv să-și piardă interesul documentar și literar-științific.

În cele trei variante de adîncire a mitologiei române, care se deosebesc suficient între ele pentru a alcătui fiecare o lucrare de sine stătătoare, de fiece dată am sesizat alte valențe mitice și am întîmpinat alte greutăți, care s-au ivit treptat în recuperarea de materiale mai vechi și implicit în redactare.

Trecem în revistă numai greutățile majore, pe cele minore le vom sesiza pe parcurs, atunci cînd va fi cazul:

— lipsa de periodizare aproximativă a materialului mitic în investigațiile și lucrările de istorie social-culturală întreprinse pînă în prezent;

— lipsa de investigare în ansamblu și în parte a materialului mitic la celelalte ramuri ale poporului român (macedoromâni, meglenoromâni și istroromâni), pentru a umple astfel unele goluri de informare sau a anula unele contradicții în termeni, constatate în materialele referitoare la ramura dacoromână;

— lipsa de abordare a influențelor, contaminărilor și calchierilor reciproce la anumite nivele istorice între materialul mitic român și cel al izolatelor etnice sau al izolatelor culturale eterogene enclavate în corpul etno-cultural român, sau invers, al izolatelor etnice române enclavate în corpul cultural al unor popoare vecine sau apropiate;

— lipsa de interpretare a etnogenezei române și din perspectiva mitologiei. Aceasta pentru că etnogeneza nu este numai un proces antropolingvistic, ci și unul culturogenezic, din care face parte integrantă mitogeneza română. În procesul culturogenezei, mitologia deține o pondere care nu e deloc neglijabilă. Nici un cercetător al fenomenului mitic românesc (decît în parte Lucian Blaga și Mircea Eliade) nu a analizat capacitatea de creație mitopeică a poporului român și nu a abordat mitogeneza ca o com-

ponentă a etnogenezei române, *fără de care nu putem studia structura spiritualității și culturii române;*

— lipsa de actualizare sistematică a documentelor mitologice ca argumente de istorie culturală în lupta de afirmare a conștiinței spirituale proprii unității naționale a românilor.

O parte din aceste lipsuri cu implicațiile lor am încercat să le remediem apelînd și la investigațiile unor cercetători actuali ai culturii române, ale căror rezultate parțiale au început să fie aduse la cunoștința publică sub formă de studii și materiale. Cu toate acestea nu putem afirma în deplină cunoștință de cauză că la o eventuală ediție viitoare analitică nu vom mai avea ceva de spus, dat fiind aportul continuu de materiale interne și externe (sud-est europene) la studiul mitologiei române.

Reconstituirea unei mitologii din cioburile și umbrele de rituri și de relicte arhaice ale substratului mitic, din contaminările și influențele reminiscențiale ale adstratului mitic și din bogatul material încă viu în stratul mitic modern, e o operă care va mai trebui să suporte retușări formale, dacă nu chiar interpolări de alte documente relevate de alte recuperări și precizări de amănunt.

De altfel, orice reconstrucție, *la rîndul ei, poate fi și ea* reconstruită, *pornind chiar de la aceleași baze teoretice și evenimențiale, de la aceleași izvoare documentare concrete, pentru a ajunge la noi modele de elaborare. Operație pentru care, cum am spus, noi înșine am plătit un întreit tribut al reconsiderării, redactînd trei variante deosebite structural și ideativ, care ne-au deschis, fiecare în parte, alte perspective și ne-au solicitat în fond alte soluții globale. Aceasta pentru că redactarea unei mitologii nu poate fi încheiată o dată pentru totdeauna, ci este un proces dialectic dinamic, viu, în permanentă ebuliție creatoare, care se dezvoltă mereu pe măsură ce devine mai intim, renăscînd mereu din propria sa substanță epică.*

Însă multe din aceste tipuri și-au găsit soluțiile în însăși substanța ideativă a mitologiei: tematica și problematica relevate de fabulația și anecdotica materialului mitic român, ca și în logica intrinsecă a mitogenezei și a sistemului de mituri ale românilor. Așa se explică cum și de ce mitologia română sintetizează la modul cultural major aspirațiile creatoare și interesele vitale ale culturii unitare a tuturor ramurilor poporului român *într-o operă complexă de tip interdisciplinar, în care se reflectă partea cea mai perenă a fanteziei creatoare și a memoriei culturale a poporului român.*

Prin prezentarea mitologiei române concepute ca o sinteză integratoare *a unui aspect al spiritualității poporului român vrem să credem că această ultimă versiune stadial-istorică va contribui la cunoașterea adecvată și mai reală a istoriei culturii și civilizației autohtone și prin această cunoaștere va combate tezele eronate sau tendențioase referitoare la lipsa de creativitate elevată și de țeluri culturale corespunzătoare, teze colportate de detractorii dreptului la existența unitară teritorială și etnoculturală a poporului român.*

Susținem aceasta pentru că noi nu am urmărit numai să umplem un gol în literatura română de specialitate, ci să demonstrăm totodată o latură neglijată a capacității de creație a românilor în domeniul mitologiei, una din fațetele cele mai expresive ale spiritualității române.

Am subliniat toate aceste idei pentru că mitologia română, cum se va constata din sinteza noastră integratoare, este prin însăși dăinuirea ei, în timp și spațiu, un certificat autentic de autohtonitate, continuitate și originalitate emanat din mediul și viața întregului popor român și a ramurilor lui istorice, un atestat istoric de creativitate culturală și expresivitate creatoare.

*Un cărturar francez, Anatole de Monzie, afirma cu tărie, apărînd istoria culturală a Franței, „que l'histoire est la mémoire des souvenirs d'une nation, et qu'*un peuple qui n'aurait pas de mythes serait un peuple mort, *ou que, comme le croyait le grand poète Patrice de la Tour du Pin,* les pays sans légendes sont condamnés à mourir de froid". *Și un cărturar român, Alecu Russo, afirma în a doua jumătate a secolului al XIX-lea despre mitologia română că i-ar face cinste și că „dacă aș fi poet și mai ales* poet mitologic, *aș edita întîi* mitologia română, *care-i frumoasă ca și aceea latină sau greacă și care nu-i bătrînă și purtată ca o rufă lepădată, și ar fi înțeleasă de tot omul ce știe numai românește"* (Studie moldovană, *1851).*

În redactarea mitologiei nu am dat frîu liber literaturizării cu orice chip, dimpotrivă, uneori chiar i-am pus surdină. Am avut în vedere două considerente, pentru că adesea teme, motive și elemente mitice sînt atît de bine formulate în limba poporului, încît ar fi fost o impietate să le parafrazăm, scăzîndu-le astfel dubla lor valoare de piese autentice, documente mitice și de limbă, dar și pentru că încadrarea unei expuneri științifice solicită un limbaj sobru și cît mai precis.

Așa se face că am evitat cu bună știință să pendulăm între o antologie de schițe și eseuri mitologice și o frescă miniată de articole enciclopedice de mitologie. Pe cît s-a putut, am căutat să dăm științei frăgezimea și aroma unei opere literare și operei literare valoarea unui document științific.

În concluzie, prin redactarea mitologiei române am urmărit:

— să lărgim orizontul cunoașterii spiritualității istorice a poporului român spre înțelegerea științifică a miturilor lui, ca documente social-culturale a căror valoare nu poate fi contestată mituri care reprezintă esența permanentă a culturii istorice expresiv-majore a românității;

— să relevăm cît de generoase pot fi sursele de inspirație nemijlocită ale mitologiei populare române, pentru a conferi perspective și dimensiuni noi creației culturale pe linia specificului național, cu un bogat conținut epic și mesaj umanist;

— să demonstrăm că mitologia română poate fi reconstituită ad integrum *din membrele ei disjuncte și prezentată ca o cucerire interdisciplinară a științei românești;*

— și astfel să restituim poporului român ceea ce a înnobilat activitatea noastră în cei mai grei, dar și cei mai fecunzi și mai frumoși ani din viață.

PARTEA I

INTRODUCERE

Expunerea unei etnomitologii presupune o luare de poziţie teoretică şi metodologică din perspectiva „ştiinţei miturilor". Aceasta pentru că în prezent asupra *conţinutului mitologiei (tematicii şi problematicii, fabulaţiei* şi *anecdoticii)*, ca şi a *stilisticii mitologiei*, există teorii ştiinţifice care se contrazic, dacă nu se anulează reciproc. Aceeaşi situaţie trebuie avută în vedere şi în legătură cu *terminologia populară şi ştiinţifică a mitologiei.*

Sub raportul conţinutului, etnomitologiile se prezintă ca variante locale explicite ale unei cugetări mitice implicite, general-umane, iar sub aspectul ştiinţific şi al valenţelor estetice şi artistice etnomitologiile sînt capodopere de sinteză culturală şi surse de inspiraţie literar-artistică.

Pentru determinarea conţinutului şi stilisticii etnomitologiei române ne propunem întîi să stabilim cîteva puncte de reper epistemologice: ce înţelegem prin *cugetare mitică* şi categoriile ei, prin *mit, sistem de mituri* şi *mitologie* ca ştiinţă? şi apoi cum înţelegem să abordăm mitologia română din această împătrită perspectivă, determinîndu-i aspectele esenţiale şi conţinutul.

Conceptele de *mit* şi *mitologie* au apărut înaintea erei noastre, din adîncă antichitate greco-romană, cel de *categorie a cugetării mitice* şi *sistem de mituri* abia în epoca modernă, iar terminologia adecvată *ştiinţei miturilor* este încă în proces de precizare în secolul nostru. Definiţiile date şi implicaţiile lor comparativ-istorice în ştiinţele umaniste ale secolului al XX-lea, luate în consideraţie, sînt de multe ori contradictorii, anulante sau inoperante. Ceea ce nu înseamnă că, în substanţa lor, termenii care le explică sînt improprii studiilor teoretice şi documentar-istorice. Dimpotrivă, s-a constatat că termenii de bază: categorie mitică, mit, sistem mitic şi mitologie, ca noţiuni ale ştiinţei miturilor, luate separat sau în diferite contexte, au un conţinut spiritual bogat, ce nu poate fi confundat cu al altor noţiuni ştiinţifice. Însă cercetarea lor monodisciplinară a ţinut în loc explicaţia lor particular-ştiinţifică. În condiţiile ştiinţei actuale a miturilor, investigaţia de tip interdisciplinar (fie întreprinsă individual, fie colectiv) le atribuie un rost şi o valoare ştiinţifică crescîndă. Conţinutul lor tot mai complex relevă pe lîngă poliglotia, polisemia şi polivalenţa mitică şi valori estetice uneori remarcabile.

CATEGORIILE CUGETĂRII MITICE

1. Considerații generale. — Dintre *categoriile ontologice* care au căpătat în mitologia română un rol prioritar, pentru că fără ele nu pot fi explicate conținutul, extensiunea și valoarea altor categorii, fac parte : *Spațiul, Timpul, Cauzalitatea* și *Finalitatea.* Între aceste patru categorii de ontologie mitică există diferențe de *adnotație, conotație* și *semnificație* gnoseologică, logică, epistemologică și axiologică, diferențe care se mențin la nivele diferite, paralele sau comunicante, de interpretare științifică.

În concepția și viziunea mitologiei române, ca de altfel a mai tuturor etnomitologiilor, categoriile ontologice de spațiu, timp, cauzalitate și finalitate se impun o dată cu cosmizarea Haosului și se mențin istoricește atîta timp cît oamenii continuă să cugete mitic. Prin cosmizarea treptată a Haosului vom înțelege, din perspectiva materialului mitic românesc, introducerea ordinii divine în Haos, proprie activității panurgice a două sau mai multe divinități gemelare. Ordinea aceasta începe cu alcătuirea unui *nucleu existențial,* o oecumenă cosmică în permanentă extindere. Spațiul și timpul, cauza și finalitatea sînt imprimate tuturor stihiilor lumii. Cu această ordine începe orice *mitoistorie.*

Avînd drept obiect studiul *categoriilor cugetării existențial-mitice, ontologia mitică* nu combate și nici nu anulează *ontologia științifică,* adică studiul categoriilor mitice nu contravine categoriilor științifice, prin conținut, ci prin modul cum exprimă acest conținut în diferite condiții istorice. Cugetarea mitică numai le surprinde în esența lor și le sistematizează ca *prefigurări* și *metacategorii.*

Analiza categoriilor cugetării mitice deschide un orizont nebănuit de bogat în interpretări și semnificații referitoare la studiul *mitogoniilor,* luate în ansamblu sau în parte.

Categoriile cugetării mitice sînt *noțiuni fundamentale* care ne fac să înțelegem și să încadrăm logic *entitățile mitice, miturile* și celelalte creații ale *fanteziei mitopeice* într-o *realitate subiectivă,* care nu se opune *realității obiective,* ci o completează pe anumite laturi concrete ale ei.

În structura lor tematică, categoriile cugetării mitice au un conținut ideoplastic formalizat sau nonformalizat de logica mitului și de epistemologia mitologiei etnice ca știință noologică. Ele au apărut o dată cu primele licăriri de gîndire mitică despre transformarea Haosului în Cosmos și continuă cu procesul de cosmicizare continuă a Haosului.

În acest sens, Cosmosul devine *spațiu mitic sacralizat* prin opera demiurgilor, *timp mitic sacralizat* prin imprimarea unui ritm de dezvoltare, *cauzalitate mitică (causa causarum)* a tot ce se petrece în Cosmos și *finalitate mitică,* exprimare a direcției și sensului oricărei dezvoltări și transformări.

2. Spaţiul mitic. — Restrîngînd conceptul de *spaţiu mitic* de la Cosmos la Terra şi de la Terra la teritoriul României, desprindem cîteva caractere esenţiale [1].

Spaţiul mitic este *oecumena arhetipală*, cosmicizată pe Terra, concepută şi figurată de folclorul mitic al oricărei mitologii într-o formă restrînsă la cosmicizarea pămîntului autohton [2]. Dimensiunile spaţiului mitic pendulează deci între *infinit*, *indefinit* şi *finit*.

El se creează şi recreează mereu în conştiinţa mitologică a românului prin activitatea diferitelor făpturi sacre sau consacrate, prin teofanii parţiale, mitizări, ritualizări şi ceremonii. Spaţiul mitic este *descoperit* ca sacru după anumite *semne caracteristice* lui, ca loc marcat de evenimente considerate mitice. Dar spaţiul mitic poate fi şi *consacrat*, în sensul că este conceput ca loc de purificare în vederea unui contact cu divinitatea.

Locuţiunea românească „omul sfinţeşte locul" nu răstoarnă ordinea sacralizării *arhetipice* a spaţiului, prin instaurarea unei sacralizări *neotipice*. În realitate, sacralizarea, după concepţia mitologică a românilor, este tot operă divină. *Omul fiind creaţia supremă*, dotată cu înţelegere panurgică a lumii şi vieţii, în el divinităţile gemelare au pus cîte ceva: Nefărtatul, *pămîntul* din care l-a plămădit, iar Fărtatul, *spiritul* care l-a implantat în pămînt, schimbîndu-i astfel destinul.

În imaginaţia mitopeică a românului, *centrul spaţiului cosmic este Pămîntul*, iar pentru români centrul interesului mitic de pe acest pămînt îl reprezintă *pămîntul românesc* [3].

În studiile consacrate interpretărilor mitopeice ale pămîntului românesc se disting trei categorii de interpretări: 1) una *geografică*, reprezentată clar în opera lui Ion Conea, după care pămîntul românesc se înfăţişează ca o „cetate orografică", cu ziduri masive — Munţii Carpaţi —, în mijlocul căreia se află Podişul Transilvaniei; cetate înconjurată cu şanţuri externe de ape naturale, ce-i hotărnicesc teritoriul extra-muros; 2) alta de *filozofie a culturii* a lui Lucian Blaga, care consideră pămîntul românesc *un spaţiu ondulat la infinit cu aspect de deal-vale*, numit „spaţiu mioritic"; spaţiu care intră ca factor determinant în matricea stilistică a culturii române; 3) şi alta de *sociologie a culturii*, prin care noi am considerat că pămîntul românesc se înfăţişează ca o *incintă circulară* — Podişul Transilvaniei — înconjurată de o structură circulară excentrică, de un *peisaj de tipul mandalei*, numit de noi „fenomenul horal", care se reflectă în unele forme, genuri şi specii de manifestări etnoculturale.

Sacralizarea şi consacrarea mitică a pămîntului românesc constituie un proces continuu, de *re-sacralizare* şi de *re-consacrare* mitică a întregului sau părţilor componente ale acestui pămînt.

Opus procesului sacralizării şi re-sacralizării este procesul *de-sacralizării*, prin „secularizarea naturii" în general şi „secularizarea pămîntului românesc" în special.

Între *re-sacralizare* şi *de-sacralizare* există o succesiune ritmică a fenomenelor mitice, o ordine ciclică a unei *palingenezii dialectice*.

Prin *cosmizarea Terrei* şi implicit a *pămîntului românesc*, ultimul se reduce: 1) sau la *sacralizarea lui generală* (tot pămîntul românesc e sacru pentru români); 2) sau la *sacralizarea lui parţială de tip reticular* (munte sacru, pădure sacră, luncă sacră, izvoare sacre, căi sacre, aşezări sacre, case sacre etc.). Toate aceste *spaţii mitice* de *tip agoral* sau *aulic* au căpătat în *mitoistoria română* un caracter polisemic şi polivalent.

Pămînturile sacre sînt cele în care imaginaţia autohtonilor se relevă din preistorie în nenumărate hierofanii bogate, locurile unde au descins şi călătorit pe pămînt *Fărtatul* şi *Nefărtatul*, pentru a crea în continuare, pentru a controla pe oameni, unde s-au arătat în plină zi umbrele disparate ale unor divinităţi principale în subordinea celor genuine sau unde au descins mai apoi în evul mediu *sfinţii populari* (sf. Ilie, sf. Gheorghe sau sfinţii şi sfintele meteorologice etc.).

Spaţii sacre sînt considerate şi locurile unde se află *arborele cosmic* sau derivatele lui: arborele cerului şi arborele vieţii, cu substitutele lor: arborele de naştere, de nuntă, fertilizator, de judecată, funerar etc., sau unde se înalţă coloana cerului cu *succedaneele* ei, stîlpii ciclului vieţii, de judecată, profilactici, ca şi *simulacrele* coloanei cerului: troiţele de sat, de drum, de mormînt etc. [4].

Comun la toate ramurile poporului român, *spaţiul sacru* este, în al doilea rînd: *moşia satului* şi *vatra satului*; *moşia străbună* şi *satul — matcă de pe moşie*.

Moşia satului, care face uneori corp comun cu *vatra satului*, reprezintă o categorie a spaţiului sacru pe care o omologăm mitic cu vatra satului. În structura ei particulară moşia satului, deşi adesea înconjoară *vatra satului-matcă*, prezintă o individualitate mitică distinctă. Are un centru vital — *vatra satului* — şi limite naturale — marginile satului. În structura ei străveche şi veche, moşia satului trebuia să cuprindă toate elementele necesare traiului comunitar (de tip fratrocratic sau în devălmăşie): pădure, păşune, ogoare, grădini, stîne, conace sau crînguri (în sens de aşezări temporare), ape şi hotare. Părţi considerate sacre, pe lîngă *centrul satului* (cu incinta sacră în mijlocul căreia se afla arborele cerului sau coloana cerului), mai erau mormintele strămoşilor, *hotarele* şi *răscrucile*. La hotare aveau loc rituri magico-mitologice extrem de diverse. Dintre acestea menţionăm cîteva mai caracteristice, şi anume rituri de alungare a demonilor unor boli (cămaşa ciumii); de apărare împotriva strigoilor care bîntuiau nopţile între cîntători; de legămînt solemn în jocurile de Rusalii ale căluşarilor; de împiedicare a *lykantropiei*; de blestemare a solomonarilor; de plimbare a carului funerar cu trupul moşilor din sfatul satului înainte de înmormîntare; de invocare a intemperiilor favorabile ogoarelor. La hotare aveau loc *rituri juridice*: de alungare din sat sau lapidare a celor ce călcau „legea ţării"; de legare punitivă de arborele justiţiar pentru îndeplinirea unei ordalii; de marcare a hotarelor unei moşii familiale prin jurămîntul cu brazda în cap sau prin bătaia copiilor pentru memorarea locurilor; de înfrăţire, la naşterea copilului, cu un arbore viu; de încuscrire între sătenii de pe moşii vecine; de sărutare a pămîntului la plecarea de pe moşia satului sau din ţară şi la întoarcerea pe moşia satului sau în ţară. Pietrele de hotare, stîlpii de hotare, arborii înfieraţi sau îmbouraţi în Moldova îndeplineau în datinile şi tradiţiile poporului român atribute de consacrare. Deci hotarele reprezentau în mitologia română locurile preferate în care se petreceau cele mai multe, mai complicate şi mai semnificative *rituri de trecere*, ce constituiau o parte importantă din *sistemul de rituri de trecere* al poporului român.

Puncte sacre pe *moşia satului* erau *fîntînile* deschise (puţurile) sau cele acoperite, ca şi *troiţele ediculare* ridicate la locuri de primejdie, în păduri, la vaduri de ape sau în pustietăţi. Un rol apotropaic jucau pe lîngă *arborii sacri* şi *arborii comemorativi*, în legătură cu evenimentele mirifice

ale unor eroi legendari, luptători pentru apărarea moşiei şi libertatea comunității etnice.

Pentru români, ca şi pentru alte popoare, un punct geografic oarecare putea să fie *loc curat* sau *necurat* (impur). Un loc necurat putea să fie bîntuit de spirite, semidivinități și divinități malefice. Dar un loc necurat putea să fie şi *spurcat*, în sensul degradării lui după o faptă impură. Aşa se face că *locurile de case, locurile de sate* şi *locurile de cetăţi*, ca şi mai tîrziu *locurile de schituri, mănăstiri, biserici* sau *cimitire*, se alegeau după criterii magico-mitologice sau magico-religioase precise în datinile ctitorilor de aşezări şi instituţii.

Prin *vatra satului* românul înţelege trei tipuri de spaţii sacre : *vatra satului* concepută extensiv ca *perimetru al satului*; 2) vatra satului concepută intensiv drept *centrul satului* sau locul unde se aflau : *stîlpul cerului, buturugile sfatului de bătrîni* şi *bătătura horei* satului şi 3) locul unde s-a ridicat prima casă : cu *prima vatră din sat*, în care a ars primul foc sacru.

Iniţial, *vatra de aşezare* s-a confundat cu *moşia satului*, deoarece cele mai vechi *sate* deşi erau *risipite şi răsfirate pe plaiuri şi culmi de dealuri înalte sau de munţi* (în locuri ferite natural de incursiunile de pradă ale invadatorilor sau migratorilor) cuprindeau întreaga moşie a satului. În cazul acesta *moşia — sat* sau *satul — moşie* erau considerate sacre indiferent de structura lor social-istorică (satul dac, daco-roman, protoromân sau român, medieval sau modern).

După vatra satului, centru al aşezării săteşti şi vatră a primei case cu care s-a început construcţia unui nou sat, vine imediat în importanţă *vatra casei*, locul unde se găteşte, se încălzeşte, se descînta, se vrăjea, unde se colindă în sărbătorile solstiţiului de iarnă.

Pe vatră nu se puneau spurcăciuni, în vatră nu se scuipa, în faţa vetrei, cînd ţiuia focul şi urla viforul în hornuri, babele tălmăceau sau preziceau vremurile : făceau piromancie.

Vatra casei a reprezentat la toate popoarele indo-europene *spaţiul sacru din casă* în care se ţinea focul mereu aprins (măcar cu tăciuni ascunşi sub cenuşă), unde se găteau pomenile de sîmbetele morţilor, unde în trecutul îndepărtat se puneau urnele cu cenuşa membrilor familiei. Vatra casei reprezenta *altarul* pe care femeile oficiau întîi *riturile domestice*, legate de ciclul vieţii (naştere, nuntă şi moarte) şi de ceremoniile festive corespunzătoare.

Pe vatra casei năşteau uşor femeile care nu puteau *naşte pe pămînt*. Pe vatră se jurau sau blestemau gospodarii între ei. Pe vatră de Anul Nou se invocau strămoşii şi moşii pentru apărarea moşiei, gospodăriei, casei, de năprasne, potop, cutremure, trăsnete. Pe vatră se *îmbăiau* în copăi cu ierburi tămăduitoare sau întăritoare *copiii* slăbănogi. Din sfîrîitul şi săritul bobilor zvîrliţi pe vatra încinsă îşi *interpretau ursita* de Anul Nou fetele care urmăreau să se căsătorească. Tot la vatră doftoroaiele şi vracii satelor îşi *preparau* noaptea, în taină, *elixirurile, licorile şi leacurile*.

Spaţiul mitic se reflectă şi în *literatura mitologică*, ca şi în *mitologia literară* sau *literatura mitologizată*, în două moduri convergente, în aparentă contradicţie : 1) ca *spaţiu deschis*, cu forme diferenţiate, cu semnificaţii variate (de la neantul fără limite şi fără substanţă la cosmos şi de la acesta la spaţiul terestru) şi 2) ca *spaţiu închis*, de asemenea în diferite forme şi variate semnificaţii (de la spaţiul pămîntului întreg la spaţiul unei „ţări", al unui munte, al pădurii, al cetăţii, al satului, al casei şi mormîntului).

Spaţiul deschis, în care imaginaţia omului se avîntă într-o *căutare indefinită* şi spaţiul închis, în care *imaginaţia e stingherită în elanurile ei*, avînd totuşi iluzia unei călătorii pline de obstacole, de cele mai multe ori înfrînte.

Valeriu Cristea, într-o lucrare densă[5], surprinde nenumăratele *faţete ale spaţiului mitic în literatura universală, cu aplicaţii pertinente la literatura română*. Se referă la spaţiul deschis la Eminescu, la Vasile Pârvan, la Nicolae Iorga ; la spaţiul închis al mormîntului la G. Coşbuc, Lucian Blaga, Mircea Eliade, Liviu Rebreanu, G. Bacovia, Marin Preda etc.

3. Timpul mitic. — Timpul mitic este corelat spaţiului mitic, oecumenei arhetipale cosmice sau terestre. Ca şi în cazul spaţiului mitic, timpul mitic începe o dată cu creaţia lumii şi se sfîrşeşte o dată cu sfîrşitul lumii. El nu se opreşte la facerea lumii, numai la experienţa primară a spiritului, ci se prelungeşte pînă în prezent şi chiar vizează prefacerea viitorului[6].

După exegeţii istoriei mitului, timpul mitic este un timp al repetabilităţii, orientat ritual spre izvoarele creaţiei spirituale, care face pe om să retrăiască aievea cuceririle trecutului cultural în puritatea lui genuină[7]. După exegeţii istoriei social-economice, timpul istoric este „un timp al devenirii cu sensul de la trecut spre prezent şi cu deschidere spre viitor"[8]. Timpul istoric prezintă calităţi modelatoare ale formelor de afirmare strict umană, factori determinanţi ai evenimentelor şi formaţiunilor sociale şi ai destinului uman, dinamism şi spontaneitate creatoare de instituţii şi forme de cultură[9].

Pentru istoricii profesionişti, timpul mitic este închis, zăvorît cu şapte lacăte grele, încă de la primele lui licăriri în conştiinţă, în opoziţie cu timpul istoric, care este deschis tuturor formelor de cunoaştere şi prefacerilor lente sau revoluţionare.

În interpretarea noastră, timpul mitic nu e închegat odată pentru totdeauna, nu reprezintă numai o întoarcere la izvoare şi o retrăire rituală a trecutului, pentru că nu este totdeauna retroactiv, ci uneori şi prospectiv, fiind o categorie a cugetării mitice, un cadru spiritual care acţionează uneori independent, alteori paralel şi alteori în contextul timpului istoric. Ceea ce înseamnă că, pentru mitologie, timpul mitic poate fi istoriat sau istorizat, precum timpul istoric, la rîndul lui, poate fi mitizat. Aceasta pentru că între aceste două forme ale timpului există o complementaritate de fond. În substanţa lui, el nu e *anistoric*, în sensul că se sustrage oricărei determinări spaţiale. Nu e nici *antiistoric*, în sensul că scapă oricărei măsurări umane. Este infinit în spaţiu şi indefinit în raport cu el însuşi. E ireversibil şi reversibil, ciclic şi aciclic, cronic şi *palincronic* totodată. Poate fi adus înapoi, la originile lui, şi retrăit ritual, ca în geneza lui : *ab illo tempore*. Fără el nu poate fi concepută nici o geneză mitică, nici un *proces de performare, formare* sau *transformare* în cosmos şi pe pămînt, indiferent dacă este vorba de făpturile divine gemelare, de divinităţile subordonate lor, de fiinţele umane, de animale sau plante, de aştri, de *stihiile lumii* şi intemperii, cunoscute sau necunoscute de lumea divinităţilor, lumea de dincolo, de pe Celălalt tărîm etc. Dar timpul mitic poate fi proiectat şi în viitor şi trăit cu anticipaţie ritual : *ad finem temporis*. Aşa se face că mitologia uneori anticipează evoluţia şi transformarea lucrurilor celor mai bizare şi mai incredibile ; deci timpul mitic poate fi şi *anticipativ* şi *creator* (mitologia anticipativă în ştiinţă).

Mitologia interpretează obiectiv *timpul subiectiv* şi invers. Timpul obiectiv e unidimensional, cu două sensuri : spre trecut şi spre viitor.

Timpul subiectiv e pluridimensional, schimbător și evanescent. Făpturile mitice pot fi omnitemporale în același prezent sau pot fi omniprezente în mai multe ipostaze ale timpului. Timpul mitic nu e omogen în scurgerea lui : poate fi *comprimat* sau *dilatat*. Într-o secundă se poate scurge o așa-zisă eternitate. Dar poate fi mereu reactualizat ca atare prin rit și *dilatat* pînă la extravagantele forme ale eternității ideative.

Timpul obiectiv cronologic posedă alte determinante calitative decît „timpul mitologic" subiectiv. Ultimul poate fi indefinit repetabil și infinit nerepetabil, parțial sau general recuperabil și permanent reversibil.

Mitologia relevă *pseudotemporalitatea*, *paratemporalitatea* și *metatemporalitatea* ca aspecte esențiale ale timpului mitic. De asemenea starea de *intemporalitate*.

În esența lui ontologică, timpul mitic rămîne permanent repetabil, recuperabil și reversibil.

În toate mitologiile, *timpul mitic* este întîi al personajelor mitice, al demonilor, semidivinităților, divinităților și erorilor, al făpturilor terestre și al evenimentelor mitice.

Interpretarea timpului mitic în sensul *vîrstelor lumii* relevă categorii etnice. *Absolutul trans-istoric* sau *absolutul divin* emerge din intemporalitate. *Cronocrații*, indiferent cum se mai numesc (in cazul românilor, Fărtații), trăiesc într-un perpetuu *extra tempus*, ale cărui dimensiuni nu sînt bănuite sau cunoscute.

Ideea de perfecțiune se realizează la români în sens progresiv, în actul grandios al *repetabilității creației* și prin aceasta al *perfectibilității fiecărei creații repetate*.

Timpul poate fi favorabil sau defavorabil pentru că modifică cursul istoriei individuale sau colective. Favorabilitatea sau defavorabilitatea timpului e prevăzută în destinul individual sau colectiv, ca o trăsătură spirituală a comunității etnice.

Timpul mitic trece peste lucruri și oameni cu puterea lui supranaturală. Se scurge ca fulgerul în nouri, ca gîndul în creieri și, totuși, stă pe loc.

În mitologia română poporul opune *timpul diurn* celui *nocturn*; cel diurn simbolizează *reactualizarea învierii naturii*, cel nocturn, *reactualizarea morții naturii*. Atît timpul diurn, cît și cel nocturn se opun, la rîndul lor, *timpului revolut* și celui *al devenirii*.

Timpul revolut poate fi surprins în formula oricărui mit, preluat și literaturizat de basmele mitice : „a fost odată ca niciodată . . .", precum și în ideația *vîrstei de aur* a omenirii în general, și a *vîrstei de aur* a fiecărui popor luat în parte [10].

Timpul nocturn pe plan mitic este opus celui diurn. Timpul nocturn reiterează *acronismul întunericului etern*, anterior oricărei creații, iar timpul diurn *reiterează ziua luminii cosmice*, a începutului oricărei afirmări. De aceea, timpul nocturn a fost și este considerat pentru om *nefast* și cel diurn considerat *fast*. Noaptea pe pămînt foiesc majoritatea făpturilor teriomorfe, a zînelor rele, iar ziua majoritatea semidivinităților, divinităților și eroilor, care participă la marile prefaceri și constantele deveniri.

Timpul mitic la români este în general un *timp sacru* sau un *timp consacrat*. Timpul sacru marchează începuturile oricărei mitogonii, cosmogonii, antropogonii, etnogonii, erotogonii, nomogonii; de asemenea cel al sfîrșitului oricărei mitogonii în ciclurile antropogonice ce le vom menționa.

Timpul *consacrat* de practica magico-mitică deține în spiritualitatea mitică a românului un grad mai redus de sacralitate, care *uneori* capătă aceeași pondere culturală cu timpul sacru.

Românul împarte timpul sacru în veacuri. *Capul veacului* și *coada veacului* sînt marcate de evenimente excepționale în viața popoarelor.

Tot sacri sînt și unii ani, de obicei al 7-lea, al 70-lea sau al 77-lea dintr-un veac. Într-un *an sacru* sînt *răstimpurile solstițiilor și echinoxurilor*, în care se concentrează evenimentele mitice cele mai importante. De obicei aceste răstimpuri marchează *rituri de trecere* de la *un anotimp la altul* : solstițiile, rituri de trecere la stări de dezechilibru mitic și echinoxurile, stări de trecere la echilibru mitic. Riturile de trecere la stări de dezechilibru (iarna și vara) sînt cele mai complexe, mai semnificative și mai spectaculoase. Ele marchează începutul și sfîrșitul unor activități mitice pentru că au păstrat în ele o bună parte din structura generativă a substratului mitologiei române. Invers, riturile de trecere la echilibrul echinoxial (primăvara și toamna) sînt mai simple, mai puțin semnificative și bineînțeles mai reduse ca acțiune. Între solstiții și echinoxuri sub raport mitic există relații interdependente de compensație și convergență tematică și problematică. Așa se face că timpul mitic consacrat acestor răstimpuri astronomice și calendaristice este extrem de bogat în literatura română. Anotimpurile care sînt axate pe aceste coordonate calendaristice și astronomice se împart în cîte patru luni, dintre care unele sînt bune, altele rele, cu schimbări mai mult sau mai puțin profunde de la an la an; în funcție de oscilațiile zodiacului, lunile se împart în săptămîni faste sau nefaste (săptămîna mare sau mică, de leac sau de năpastă, săptămîna neagră sau albă etc.); iar săptămînile în zile faste sau nefaste și zilele în ceasuri bune sau rele, norocoase sau nenorocoase.

Sub raport mitologic, cum vom constata în partea a treia a mitologiei, anii, lunile, zilele și ceasurile sînt personificate în general de femei. Deși majoritatea personificărilor posedă denumiri latine, sub acest veșmînt ascund semnificații dace și daco-romane. Calendarul babelor demonstrează, pentru trecutul apropiat ca succesor al trecutului îndepărtat, cîte luni, săptămîni, zile și ceasuri din an sînt consacrate unor evenimente mitice importante sau mai puțin importante. Amintim de calendarul babelor numai pentru a sublinia valențele magico-mitice atribuite în trecut acestui *instrument de măsurat timpul mitic la români, ca și spiritelor și divinităților cronologice*.

Toți marii poeți ai lumii au exaltat *sentimentul timpului* emanat din mitologia lor populară și l-au transsimbolizat epic sau liric în poezia lor cultă, sau au polarizat în penumbra sentimentului timpului emanat din mitologia lor subiectivă o poezie de profunde valențe intimiste. O sinteză a acestor două aspecte ale sentimentului timpului au fost surprinse de Ioan Guția în poezia lui M. Eminescu și expuse într-un eseu de mitologie literară [11].

4. Cauzalitatea mitică. — *Cauzalitatea mitică* exprimă relația dintre *cauze* și *efecte*, în funcție de condițiile de desfășurare a unei acțiuni, de necesitățile cugetării mitice, de legitățile fanteziei creatoare și de structura etnomitologiei.

Între cauzalitatea mitologică și aceea științifică există asemănări și deosebiri. În concepția mecanicistă a cauzalității științifice, procesul de succesiune între cauză și efect este unilateral, direct și linear. Aceleași cauze concrete, în aceleași condiții obiective produc aceleași efecte mate-

riale. În concepţia contemporană legătura între cauze şi efecte nu mai e stabilă, mecanică, ci statistică, iar sub raport dialectic, cauzalitatea este relativă în funcţie de contradicţiile ce apar între condiţiile şi efectele unor cauze, în sintezele conexiunilor inverse, asimetrice şi ireversibile.

În cauzalitatea mitică, între cauze şi efecte există un proces de tranzienţă: multilateral, indirect, arborescent. Aceleaşi cauze spirituale în aceleaşi condiţii psihice nu produc aceleaşi efecte mitice. O sincopă este o cauză mitică ce poate avea în acelaşi timp, pentru acelaşi personaj uman, efecte binefăcătoare. O divinitate poate fi omniprezentă în acelaşi timp şi absentă prin prezenţa ei în toate timpurile. Un personaj divin poate apărea în trei ipostaze deodată: de copil, matur sau bătrîn. O zînă se poate transforma în plantă, animal sau monstru, care se comportă ca divinitate.

Deci, aceleaşi cauze produc *o indefinitate de efecte*. Niciodată nu ştii cu precizie ce efecte pot sconta din relatarea unui *mit*.

Între cauze şi efecte în ştiinţă există relaţii precise: *continuitate, interdependenţă, corelaţie calitativă, autoreglare*. Între cauzele şi efectele mitice există *aparent* discontinuitate, autonomie, similitudine calitativă, heteroreglare.

Tabel al relaţiilor dintre cauzele şi efectele mitice

Cauze	*Efecte*
principale	secundare
directe	indirecte
supranaturale	pseudonaturale
transcendente	contingente
revelatorii	miraculoase
indirecte	directe
reticulare	particulare
particulare	comune
arborescente	ciclice

În mitologie, relaţia cauză-efect nu este repetabilă, în condiţii identice, ci unică, inedită de fiece dată. Toate cauzele sînt subiectiv — obiectivizate sau obiectiv — subiectivizate. Acelaşi efect poate avea o indefinitate de cauze. Între cauze şi efecte nu există un *lanţ determinist*, obiectiv. *Cauzalitatea* se transformă de cele mai multe ori în *cazualitate*. Prima este un principiu şi o lege, a doua o aplicaţie a principiului şi legii la realitatea concretă sau abstractă. Cazualitatea, la rîndul ei, nu trebuie confundată cu *cazuistica*. Ultima este o succesiune de evenimente ducînd inevitabil la o constatare factologică a multiplelor faţete ale cazualităţii mitice. Raporturile sînt totdeauna *reversibile*. Trecerea de la aceeaşi cauză la un alt efect decît cel scontat este valabilă în logica mitului. Şi invers, întoarcerea de la efect la cauză poate descoperi alte rădăcini ale cauzei primogenice. De aceea pentru mitologie toate cauzele sînt principale, directe, necesare, subiective, esenţiale, imanente. Interacţiunea cauză-efect se călăuzeşte în mitologie după legile fanteziei creatoare.

Între cauză şi efect în ştiinţă există şi un raport invers, de necesitate. Efectele realizate în aceleaşi condiţii nu sînt produse cu necesitate de aceleaşi cauze. Efectele, la rîndul lor, se pot transforma în cauze. Într-un lanţ de mai multe cauze transformate în efecte şi efecte transformate în cauze — se stabileşte un raport de continuitate aliniară şi indirectă, o

evoluţie parafenomenală complexă. În ştiinţă, cauzalitatea e *ireversibilă*, în sensul că de la un efect marcat nu se poate regresa la aceeaşi cauză consumată. Din acest punct de vedere, cauzalitatea mitică se aseamănă cu cauzalitatea ştiinţifică.

Cînd românul spune „fă-mă, mamă, cu noroc şi m-azvîrle-n foc", conceptul de *noroc* sfidează cauzalitatea obiectivă; iar cînd spune despre lykantropi „se dă de trei ori peste cap şi se transformă în lup" şi invers „lupul se dă de trei ori peste cap şi iar se face om", conceptul lycantrop contravine celui cauzal, de carnasier.

Dimensiunile *cauzalităţii* pot fi reduse la *cazualitate* sau amplificate pînă la producerea *extracauzalităţii*.

În perspectiva mitologiei cauzalitatea se confundă cu contiguitatea şi aceasta cu contingenţa.

5. Finalitatea mitică. — *Finalitatea mitică* se deosebeşte de finalitatea ştiinţifică; prima se referă la un plan definit al evoluţiei indefinite a cosmosului în perspectiva creaţiei divine, a doua la procesul de autodeterminare şi autoorientare a fenomenelor materiale şi spirituale în planul organizării lor interne şi al interacţiunilor ambietale. *Finalitatea mitică* revendică un scop precis, fixat de la începutul cosmogoniei de divinităţile supreme; finalitatea ştiinţifică se lămureşte treptat şi parţial, din modul cum omul intuieşte structura, dinamica şi evoluţia cosmosului real, deoarece omul încă nu ştie pînă unde poate duce lanţul cauzalităţii în natură, care este planul şi scopul desfăşurării sistemice a cosmosului [12].

Etnomitologiile au elaborat *modele de finalitate* şi *sisteme de finalităţi*. Fiecare mitologie etnică îşi preconizează un model de finalitate, pe care îl hrăneşte cu iluziile unui destin propriu. Modelul de finalitate al mitologiei germanice e deosebit de cel al mitologiei indice; modelul de finalitate al mitologiei slave de cel al mitologiei române etc.

Sistemele de finalitate înglobează mai multe modele convergente de *finalitate cronică, sincronică, diacronică, scalară, transcendentă* etc. conforme cu nivelul cultural al popoarelor care au cugetat în această direcţie.

De aceea dintre categoriile cugetării mitice finalitatea prezintă aspectele cele mai controversate în mitologie. Prin ea mitologul înţelege tendinţa generală a faptelor, acţiunilor, evenimentelor şi evoluţiei cosmice de a atinge un scop precis, aproximativ sau imprevizibil, şi anume adaptarea întregului la parte, a scopurilor la mijloace.

Orice *finalitate cosmogonică, antropogonică* etc. este deci un aspect particular al *finalităţii mitice*, ce se realizează prin acţiunea unor făpturi considerate mirifice asupra altor făpturi considerate obişnuite sau chiar asupra unor elemente şi aspecte insignifiante. Selecţia mitică anticipează din acest punct de vedere selecţia naturală. De aceea finalitatea mitică consideră orice proces cosmic, terestru, biologic sau psiho-social ca depinzînd de *raţiunea suficientă a unor divinităţi*. Din acest punct de vedere finalitatea mitică introduce în cugetarea deliberată a oamenilor, în perspectiva lor teomorfică, „inteligenţa divină", demiurgică şi cosmocratică.

În alţi termeni, reflectă destinul cosmic şi mesajul uman în raport cu cosmosul ca proces mitic de creaţie complexă şi perfectibilă. *Calităţile cosmomorfe ale esenţei* şi conţinutului vieţii materiale şi spirituale se impun ca atare. Ontologia spirituală atribuie finalităţii mitice mai multe încărcături axiologice: *una ludică*, lipsită imediat de un scop, care însă

capătă pe măsura exercitării ei gratuite un scop în sine, alta *soteriologică*, de salvare a cosmosului prin făpturile create datorită cunoaşterii de către acestea a destinului lor cosmic, şi una *escatologică* a cauzelor finale ale existenţei cosmosului, a sfîrşitului pămîntului care, după mitologia română, este una cu sfîrşitul întregii creaţiuni cosmice: sfîrşitul pămîntului va începe cu cataclisme fără seamăn, cutremurele vor zdrobi coloanele cerului şi stîlpii de susţinere de sub pămînt într-un zgomot înfiorător; din cerurile sparte se vor revărsa diluvii; pămîntul rupt în mai multe bucăţi se va scufunda în Apele primordiale din care a fost extrasă iniţial sămînţa lui de Nefîrtat şi modelat ca atare de Fîrtat; după diluvii astrele se vor risipi şi vor aprinde restul cosmosului într-un incendiu universal care va distruge ceea ce a mai rămas în imaginaţia mitopeică a oamenilor; apoi se va aşterne iar întunericul compact al Haosului, în care vor rătăci ca nişte nori vagi Apele primordiale, înghiţind toate stihiile lumii încremenite în magma sfîrşitului tuturor începuturilor.

Pînă la epuizarea cosmosului, finalitatea mitică e repetabilă pe plan antropogonic. Cu fiecare *experiment antropogonic* (cum vom constata în capitolul *Antropogoniei*), cu fiecare re-creare a altei speţe umane mai perfecte, finalitatea mitică revine la izvoarele ei. Fiecare experiment antropogonic declanşează un nou *ciclu palingenezic al finalităţii mitice*. Cînd ultima speţă umană se va dezintegra în făgaşul ei cosmic, prestabilit de divinităţi panurgice, atunci se vor încheia rosturile lumii[13].

Deoarece finalitatea cosmosului începe cu finalitatea speţei umane şi aceasta a devenit conştientă de rostul ei, speţa umană propriu-zisă (nu ultima speţă antropomorfă) va încerca prin mijloacele *magiei* (constrîngere, ameninţări, blasfemii etc.) să împiedice tragicul ei destin.



Statuetă Gumelniţa. Purtatul pe cap.

MITUL

1. Mitul, concept-cheie al mitologiei. — Conceptul-cheie al oricărei mitologii generale şi al oricărei etnomitologii a fost şi rămîne *mitul*. Lămurirea lui în perspectiva *ştiinţei teoretice a miturilor* contribuie la lămurirea conceptelor derivate din el: *sistem de mituri* şi *mitologie*.

Nu ne propunem să trecem în revistă toate definiţiile date mitului de pe poziţii teoretice diferite. Ar fi prea mult de spus şi poate prea inutil pentru scopul pe care îl urmărim. Din cele circa 50 de definiţii date mitului pînă în prezent, socotim necesar numai să punctăm expunerea noastră cu cîteva enunţuri care să ne ajute să elaborăm propria noastră teorie.

Împărţim definiţiile date mitului în trei grupe relativ distincte: *definiţii heteronomiste* ce ţin de ştiinţele umaniste care au folosit mitul în scopuri auxiliare; *definiţii autonomiste* ce ţin de enunţurile independente ale ştiinţei mitului şi a mitologiei; şi *definiţii interdisciplinariste* ce ţin de *focalizarea interdependentă* a sistemului de ştiinţe social-istorice asupra mitului, întru lămurirea ştiinţei mitului şi sistematizarea mitologiei. Între definiţiile heteronomiste şi cele interdisciplinariste date mitului nu trebuie făcute confuzii de conţinut şi interpretare. Situaţia aceasta va fi elucidată în cele ce urmează.

Primele definiţii sînt parţiale, preferenţiale şi subordonate altor definiţii; secundele sînt generalizante, psihologice şi morfologice; terţele sînt: *genetice, complexe, evenimenţiale* şi *dialectice*.

Dintre primele două grupe de definiţii care se sprijină reciproc între ele, pentru că fiecare aduce în parte elemente inedite în compoziţia conceptului de mit şi pentru că ambele sînt convergente, dintre poziţiile şi definiţiile autonomiste ale mitului şi implicit ale ştiinţei mitului şi mitologiei domină cea elaborată de cercetătorii încadraţi în *şcoala din Frankfurt*. Iată cum: „Il mito (...) e una espressione profonda e insostuibile di quel *Weltbild*, di quella immagine del mondo che regge — quale struttura interiore — una intera cultura e il suo divertire storico. In tal senso *il mito è autonomo*, comme autonoma è la scienza dei miti rispetto alle altre scienze dell'uomo. Autonomo è il mito nel significato più letterale e semplice del vocabolo ... Il mito è la forma originaria con cui lo spirito di una cultura definisce sé stesso, è l'espressione diretta anche se non unica di quello visione del mondo e dell'esistenza che caratterizza unitariamente e inconfondibilimente una cultura"[1].

Focalizarea tuturor ştiinţelor social-istorice din sistemul de ştiinţe contemporane asupra conceptului de mit ne deschide un orizont nou de *cercetare interdisciplinară a mitului*, nebănuit de bogată pentru studiul sistemului de mituri, şi ne facilitează enunţarea unei *epistemologii* şi unui *statut ştiinţific* de cunoaştere şi explicare a realităţii etnoculturale prin mit.

În această parte teoretică a mitologiei române ne interesează deci nu atît numărul prefigurărilor, avatarurilor sau aventurilor teoretice ale conceptului de mit (și ale terminologiei adiacente derivate din el), cît mai ales antinomiile și contradicțiile mitului, dialectica fondului lui realist-fantastic sau realist-istoric, care relevă aspecte esențiale ale cugetării mitice a omenirii în general și a poporului român în special.

Pentru noi conceptul de mit poate fi lămurit pe mai multe căi analitice: a) prin elementele lui constitutive; b) prin motivele fabulației și anecdoticii; c) prin tipologia lui stadial-istorică; d) prin logicitate și veridicitate; e) prin polivalența, polisemia și poliglosia mitului.

2. Elementele constitutive ale mitului. — Deși încă din antichitatea greacă și cea romană mitul a constituit o temă de discuție filozofică și istorică, totuși elementele mitului au fost studiate în esența lor abia în perioada modernă a erei noastre. Nu ne propunem în acest excurs teoretic decît să punctăm cîteva contribuții esențiale pentru analiza conceptului.

Mircea Eliade susține că este „greu să se dea mitului o definiție acceptată de toți savanții și care să fie în același timp accesibilă nespecialiștilor", pentru că este imposibil ca „o singură definiție [să fie] susceptibilă să îmbrățișeze toate tipurile și toate funcțiunile mitului, în toate societățile arhaice și tradiționale. Mitul este o realitate culturală extrem de complexă care poate fi abordată și interceptată în perspective multiple și complementare" [2]. În accepția lui mitul este „povestea unei faceri", a unei „geneze", a unui „început", care relatează istoria sacră a unor ființe supranaturale care au creat totul; de aceea exprimă un „model exemplar al tuturor activităților omenești" [3]. El dezvăluie deci istoria sacră a începuturilor gîndirii omenești, „tot ceea ce s-a petrecut *ab origine*". E un act de „*cunoaștere de ordin ezoteric* (...) însoțită de o putere magico-religioasă" [4]. Experiența mitului duce la *reiterarea* evenimentelor mitice trăite în trecut. Și, în concluzie, Mircea Eliade susține că „în civilizațiile primitive mitul (...) exprimă, scoate în relief și codifică credințele; salvgardează și impune principiile morale; garantează eficacitatea ceremoniilor rituale și oferă reguli practice ce urmează să fie folosite de om" [5].

În compoziția unui mit intră, după Mircea Eliade: *un mister genetic*, un adevăr aprioric (exprimat apodictic), o tehnică a povestirii orale care reiterează evenimentele: ocultația, hierofania, sacralitatea.

Pentru Claude Lévi-Strauss mitul este produsul imaginației creatoare a omului primitiv, a cărui „gîndire sălbatică" își construiește modele logice de cunoaștere și de integrare prin cunoaștere în viața naturii. În această perspectivă mitul poate fi interpretat ca: „1) revelator al sentimentelor fundamentale ale unei societăți; 2) tentativă de explicare a fenomenelor misterioase (astronomice, meteorologice etc.); 3) reflectare a structurilor sociale, raporturilor sociale; 4) emanînd sentimentele refulate sau arhetipurile primitive" [6].

În toate aceste interpretări miturile sînt produse directe ale unui mod de *gîndire logică de tip totemic.*

Analiza structurală descompune mitul în *elementele lui constitutive* numite *miteme.* Dintr-un lot de miteme, printr-un joc de domino se poate constitui sau reconstitui un mit și variantele lui. În substanța lui mitul devine un instrument de discernere a gîndirii magice. „Adevărul mitului

nu este în conținutul lui privilegiat, (...) ci în raporturile lui logice lipsite de conținut".

3. Motivele fabulației și anecdoticii mitului. — Cînd ne referim la motivele fabulației și anecdoticii mitului luăm în considerație două lucrări teoretice diferite prin metoda și procedeele de lucru, ale căror rezultate însă converg într-un punct nodal: prima e a lui Stith Thompson [7], publicată în ediție revăzută, și a doua a lui Lauri Honko [8]. Aceste două lucrări nu se exclud, ci creează ambianța unei abordări convergente, pentru că ambele emană din cercurile apropiate *școlii finice* despre *mit și mitologie.*

După Stith Thompson, care a lucrat anterior cu Anti Aarne, *mitul este o „proză narativă (tradițională)* care, în societatea în care este spusă, e considerată a fi o relatare veridică despre ceva care s-a întîmplat într-o vreme îndepărtată". În alți termeni, mitul este o *povestire etiologică*, cum a fost definită cam în același timp de Alexandre Krappe [9].

Stith Thompson, în lucrarea lui capitală, *Indexul motivelor literaturii populare*, trece în revistă toate motivele posibile ale mitului, care în majoritatea lor sînt concentrate în capitolul A, iar restul dispersate în cuprinsul întregii lucrări. Capitolul A conține treisprezece categorii generale de *motive mitologice* (despre creator, zei, semizei și cultura eroilor; cosmogonie și cosmologie; trăsăturile topografice ale pămîntului; calamitățile lumii; instituirea ordinii naturale; creația și rînduiala vieții umane; creația vieții animale; caracteristicile animalelor; originea arborilor și plantelor; originea caracteristicilor plantelor; explicări, miscelanee). La rîndul lor aceste treisprezece categorii generale de motive mitice sînt subdivizate după un sistem zecimal în alte numeroase *categorii specifice și nespecifice.* Numerotarea zecimală e astfel alcătuită încît oricînd se pot face adaosuri de subdiviziuni noi, extinzînd clasificarea în evantai pînă la un *arbore tematologic* indefinit de mare și complex. E deci un *index deschis*, supus eventualelor adaosuri de motive mitice, necunoscute anterior, cu variante tematice, fabulatorii, anecdotice și invariante ce alcătuiesc scheletul motivației mitice general-umane.

Clasificarea sistematică a motivelor mitului, după Stith Thompson, se referă la *pretextele dramatice ale fabulației și anecdoticii*, nu la *temele ideative ale mitului*, la rolurile pe care le joacă anumiți factori ai narațiunii mitului, mesajului mitic, valențelor estetice și artistice ale mitului.

Pe Stith Thompson îl interesează mitul ca *motiv formal* ale celei mai largi ramuri a folclorului: narațiunea. *Miturile și legendele* alcătuiesc capul de serie al *Indexului de motive* astfel sistematizate.

Unii interpreți ai operei lui Stith Thompson consideră că istoria motivelor mitice după similarități și contrarietăți duce la o cunoaștere mai obiectivă a *structurii motivelor* mitului. Motivele mitului le consideră principale și secundare, universal-umane și particular-umane sau etnice. Astfel explică geneza miturilor (monogeneza urmată de difuziune, sau poligeneza urmată de convergență).

Pentru Stith Thompson și toți cei ce i-au urmat clasificarea, ceea ce caracterizează mitul ca *proză narativă* rămîne motivul tipologic de bază. Deci motivul sau motivele narațiunii ar fi elementul sau elementele constitutive cu ajutorul cărora se cîntărește *gradul de mitologizare și ordine în clasificarea miturilor* propriu-zise. *Clasificarea pozitivistă* a lui Stith Thompson privează mitul de capacitatea lui de expresie etnotonic-vitală în cadrul unei culturi arhaice sau popular-tradiționale.

După Lauri Honko, mitul este un concept în evoluția căruia se află o *istorie complexă*, de tatonări și definiții, una mai relativă decît alta, mai inoperantă logic, dar mai seducătoare artistic. El împarte definițiile miturilor după interpretările conținutului lor în două mari **grupe**: „interpretările antichității și teoriile moderne".

„Interpretările antice" se datoresc cu precădere filozofilor, care „postulează zece explicări ale mitului". Postulările sînt restructurate mereu, unele ajungînd să fie folosite în formele lor accesibile pînă în vremea noastră [10].

Conform opiniei lui Lauri Honko, „toate aceste interpretări antice au fost stabilite pentru a servi *elitei*. Religia oficială și culturile oficiale nu au fost afectate puternic de ele", deoarece, în general, definițiile nu le defavorizau.

Lauri Honko nu are ultimul cuvînt în privința rolului mitului în *cultura* antică *grecească*. O interpretare validă în această privință revine lui Anton Dumitriu, care extinde rolul mitului din mitologie în *filozofia* și *știința* greacă antică.

Într-o „încercare asupra ideii de adevăr în Grecia antică" intitulată *Alétheia*, Anton Dumitriu consacră un capitol substanțial rolului ce-l joacă mitul în procesul facilitării exprimării adevărului [11]. Conform analizei unor texte din filozofia și știința greacă antică, mitul capătă două semnificații: 1) de *metodă de prezentare* a unei probleme și soluții în *comunicarea unui adevăr*; și 2) de *modalitate obișnuită de argumentare filozofică și științifică* [12]. În această accepțiune „mythos-ul nu mai poate fi privit ca o simplă *fabulă*. El acoperă întotdeauna *o modalitate de a gîndi realitatea* (...). El semnifică în planul existenței sensibile realitățile inteligibile" [13].

Pentru filozofia greacă antică mythos-ul devine astfel un *element fundamental* care „caracterizează epoca în care gîndirea a încercat prin mijloace cantitative (...) să releveze o lume a calității. Logos-ul caracterizează a doua epocă a *rațiunii* [antice]" [14].

Sofiștii se serveau în pledoariile lor filozofice pe lîngă expunerea discursivă și comentariu și de *mythos*. Platon în celebra operă *Protagoras* pune pe acesta să întrebe pe Socrate „în ce fel vrea să-și prezinte răspunsul, *sub forma unui mythos sau sub forma unui discurs explicativ*". Pentru Platon, „mythos-urile sînt mijloace pedagogice" de transmitere a cunoștințelor, de a argumenta ideile cele mai dificile, enigmatice și misterioase. „Forma poetică [a mythos-ului] face ca transparența adevărului să fie mai atrăgătoare sau (...) penumbra mythos-ului face *adevărul* mai frumos". Iar Aristotel, cu tot *raționamentul* lui, nu desconsideră miturile, ci le consideră venerabile pentru vechimea lor [15].

Interpretările moderne (denumite „teoriile moderne ale mitului") se datoresc oamenilor de știință și se referă la „continua revizuire a mitului în lumina activității științifice moderne". Lauri Honko susține că „a compilat o listă de 12 asemenea teorii, pe care le împarte în patru subgrupe: istorică, psihologică, sociologică și structurală". Din toate acestea reiese că „mitul este multidimensional" [16].

Constatînd considerabila varietate istorică a definiției conceptului, Lauri Honko sfîrșește prin a enunța propria lui *definiție descriptivă* a mitului. În termenii lui „mitul este o poveste a zeilor, un bilanț al începutului lumii, creației, evenimentelor fundamentale, a faptelor exemplare ale zeilor, un rezultat al [înțelegerii] lumii, naturii și culturii create, împreună cu toate părțile din ea, al stabilirii ordinii (...). Mitul exprimă

și confirmă valorile și normele religioase ale societății, el prevede ca modelele de comportament să fie inițiate, să ateste eficacitatea ritualului cu obiectivele lui practice și stabilește sanctitatea cultului. Mediul adevărat al mitului este cel care fundează riturile și ceremonialul religios. (...). Pe această cale, ordinea lumii care a fost creată în *era primitivă* se reflectă în mituri, prezervîndu-și valoarea exemplară, de model pentru lumea de astăzi. Evenimentele povestite în mituri au o validitate constantă pentru persoanele religioase. Pentru această rațiune folosirea termenului de mit în limbajul cotidian este inexactă (în limbajul comun mitul este adesea folosit în mod expres drept ceva *neadevărat, utopic, eronat*)" [17].

Pentru definiția descriptivă a mitului, Lauri Honko propune patru criterii gnoseologice de luat în considerație. Propunerea lui marchează o precizare binevenită în *știința mitului*. Iată aceste criterii: *studiul formei, conținutului, funcțiunii* și *contextului* mitic. În fond, forma mitului este *povestirea însăși*, rugăciunea, imaginea sacră, drama rituală (recitare liturgică, imnul, dansul religios, icoana, semnul simbolic); povestirea e *codificată* și transmisă prin moduri de comportament sonor. *Conținutul* mitului cuprinde informații despre deciziile și evenimentele create la începutul lumii, din care descrierile cosmogonice ocupă un loc central, după care vin „riturile cosmogonice", „riturile calendaristice", „rituri de trecere" și „rituri de criză". *Funcțiunea* mitului se referă la „posibilitatea de a obține mai multe sau mai puține explicații asupra lumii și a bazelor pe care aceasta a fost creată; activitățile formative ale zeilor, cultura eroilor (...). În realitate mitul are numeroase funcțiuni specifice (...) care se reduc la un substrat cognitiv pentru formarea modelelor practice ale comportamentului. Din acest punct de vedere miturile pot fi considerate produse *etnologice*, care sînt încorporate și integrate într-o privire de ansamblu coerentă, asupra lumii și a vieții. Iar *contextul* mitului include, în mod normal, *ritualul* sau modelul comportamental care a fost sancționat prin uzaj. Prin context mitul dezvăluie un conținut ideologic, legat de o formă sacră a comportamentului" [18].

Urmărind *să depășească definiția descriptivă* a mitului printr-o *definiție operativă* pe plan cultural, conchide că ultima este aproape imposibilă din cauza „treptei de flexibilitate" a surselor literare ce țin de materialul oral, cît și stabilirii unui „tip ideal de mit". Lauri Honko nu trece în revistă cîteva direcții de interpretare teoretică a mitului axate pe ideea de conținut și elemente esențiale ale mitului, deși uneori se referă indirect la aceasta.

4. Tipologia stadial-istorică. — Relevată întîi de istoricii culturii, tema tipologiei stadial-istorice a fost reluată de cercetarea marxistă a mitului și mitologiei.

Direcția de cercetare marxistă a mitului prezintă două curente: unul *proletcultist* și altul *științific* materialist-dialectic și istoric. Curentul proletcultist consideră mitul o explicație falsă, aberantă, alienată, nocivă, promovată de condițiile economice, politice și ideologice ale luptei de clasă între agresori și oprimați, exploatatori și exploatați. Concepția științifică materialist-dialectică și istorică consideră mitul un *document istoric* de viață social-economică care explică la modul subiectiv, particular și incomplet, unele fapte și acțiuni din viața comunităților sociale de tip etnic. Karl Marx și Fr. Engels, în cîteva lucrări despre religie, artă și literatură [19], susțin că orice mitologie invie, domină și modelează forțele naturii în

imaginaţie şi dispare în momentul în care acestea sînt dominate. De aceea omul de ştiinţă trebuie să facă distincţie între real şi fictiv, între realitatea fanteziei mitice şi realitatea fenomenală concretă.

Mergînd pe urmele lui Karl Marx şi Fr. Engels, S. A. Tokarev consacră o amplă lucrare *Religiei în istoria popoarelor lumii* [20], în care, renunţînd la distincţia dintre mitologie şi religie, socoteşte mitologia ca *o religie a comunităţii primitive şi religia propriu-zisă ca o operă a societăţii împărţită în clase.* Descriind esenţa şi originile religiei, consideră că este o activitate care se desfăşoară ca o „formă denaturată a conştiinţei sociale". Religia, şi prin ea şi izvoarele ei oglindesc fantastic forţele exterioare care domină viaţa, în care forţele pămînteşti iau forma unor forţe suprapămînteşti. Ca reflectare denaturată a naturii şi istoriei societăţii omeneşti, religia dovedeşte o mare neputinţă de a cunoaşte, de a înţelege şi lupta împotriva forţelor naturii materiale şi spirituale.

Într-o interpretare nouă marxistă C. I. Gulian consideră *mitul* „o specie folclorică care a satisfăcut diverse nevoi: *explicarea* a ceva, *codificarea normelor* de viaţă în *scopuri educative, reflectarea polivalentă a structurii fenomenelor culturale,* existenţa valorilor, care asigură o ordine spirituală, deci o modalitate care asigură trăirea axiologică" [21]. Toate acestea denotă că „mitul e o formă organică de cultură, nicidecum un model de gîndire sau de trăire". Şi susţine că noţiunea de adevăr a mitului înseamnă pentru primitiv altceva decît noţiunea abstractă, pur gnoseologică de adevăr a filozofilor: „Adevăr înseamnă, pentru primitiv, eficienţă şi succes".

Alexandru Tănase, în mai multe lucrări de filozofie a culturii române şi îndeosebi în *Cultură şi religie,* se ocupă direct de religie şi indirect de mitologie. Pentru dînsul mitologia, ca şi religia, este „un fenomen social-uman condiţionat istoric care reflectă stadii şi modalităţi ale *existenţei,* ale *cunoaşterii* şi ale *activităţii* umane". În aceste condiţii mitologia, ca şi religia, „măsoară gradul de detaşare a omului de natură, gradul de înstăpînire şi umanizare". Referindu-se la elementul de bază al mitologiei, susţine că mitul în esenţa lui „cuprinde două aspecte sau *două dimensiuni,* una *realistă — laică,* deoarece nu vorbeşte decît despre ceea ce s-a întîmplat *realmente,* ceea ce se referă la *realităţi* (...) şi cealaltă *religioasă,* căci este vorba de o *istorie sacră* (...) întîi ca o credinţă vagă, difuză, iar mai tîrziu ca un concept teologic, ca o dogmă" [22]. E de acord cu interpretarea lui Henri Wald că „mitul este mai mult *o explicaţie operativă* decît *interpretativă* (...), o formă arhaică a explicaţiei raţionale" [23]. Referitor la mitologie adaogă că „mitologia unui popor primitiv [de ce nu şi modern?] *conţine tot ceea ce se separă mai tîrziu* în religie (dogmatizată), în ştiinţele particulare, poezie, muzică şi artele plastice. Dar mitologia continuă să fie o *coordonată,* uneori esenţială a unei culturi, chiar şi după depăşirea stadiului de primitivitate" [24] şi, spunem noi, chiar şi în celelalte stadii social-istorice din ce în ce superioare. Ceea ce înseamnă că „miturile înglobează o experienţă culturală mai complexă, preştiinţifică, dar nu în întregime religioasă" [25].

Deşi Alexandru Tănase consideră *vîrsta mitologică* istoriceşte posibilă, constată că unele aspecte ale vieţii mitologice *continuă* şi după această vîrstă şi că pot şi trebuie să fie surprinse în *tradiţiile laice ale popoarelor evoluate.* În această privinţă face referinţe speciale la poporul român, care în istorie îşi emancipează spiritul etnic de structurile dogmatice, pentru

a se ridica la mituri cu *structuri umaniste,* ce relevă maturizarea conştiinţei mitologice în istorie.

5. Logicitatea şi veridicitatea mitului. — După această succintă prezentare a mitului, în care am punctat numai temele şi problemele reprezentativ-semnificative, se impune să fixăm şi opinia noastră în legătură cu conceptul-cheie *mit* şi implicit cu conceptele care generează din el: *sistem mitic* şi *mitologie (ca ştiinţă teoretică şi evenimenţială a mitului).*

Nu urmărim să dăm o definiţie epistemică monodisciplinară, care să anuleze seria definiţiilor anterioare, ci să propunem o *definiţie genetică de tip interdisciplinar,* care să promoveze şi să satisfacă exigenţele crescînde ale *ştiinţei contemporane a mitului.*

Pentru noi *mitul* este un *elaborat al logicităţii* gîndirii mitice permanent active în cultură, indiferent de nivelul social-istoric al acestei gîndiri mitice[26]. Dar ce este gîndirea mitică şi în ce constă logicitatea ei? Gîndirea mitică nu este o formă simplă de gîndire care se opune unei forme complexe de gîndire, mai precis gîndirii ştiinţifice, ci *o componentă permanentă a gîndirii globale.* Definind astfel gîndirea mitică nu am deplasat explicaţia noastră în contextul gîndirii globale. Componenta permanentă e totodată indisolubilă şi inalienabilă gîndirii globale. În acest înţeles, gîndirea mitică funcţionează la nivelul celor trei stări de conştiinţă: a conştiinţei propriu-zise, subconştiinţei şi inconştiinţei. Cum aceste trei stări de conştiinţă sînt *congenerice, sinergice* şi *reciproc compensatorii* sub raportul logicităţii lor, şi gîndirea mitică beneficiază de această calitate. În alţi termeni, fiecare stare de conştiinţă intervine în activitatea gîndirii mitice, nu prin reducerea la absurd a celorlalte stări, nici prin abolirea parţială a celorlalte stări, ci prin pondere şi prioritate, în anumite condiţii biotonice vitale ale organismului spiritual. Conştiinţa propriu-zisă preia şi prelucrează datele şi elementele gîndirii mitice în baza raţiunii suficiente, subconştiinţa prin efect simpatetic sau empatetic şi inconştiinţa prin cod genetic.

Logicitatea gîndirii mitice derivă deci în mod normal din logicitatea gîndirii globale şi din reglarea şi autoreglarea logicităţii globale în contextul gîndirii umane.

Ceea ce înseamnă că, întocmai ca şi celelalte componente ale gîndirii globale, gîndirea mitică posedă anumite *grade de logicitate* adecvate rosturilor ei. Prin abordarea structurii şi funcţiunii logicităţii la toate nivelele şi componentele gîndirii globale, implicit deci şi la gîndirea mitică, *mitul* ca produs spiritual îşi justifică existenţa ontologică şi *statutul epistemologic.*

În interpretarea noastră *mitul* este îmbibat de logicitate la toate nivelele conştiinţei, după principiul vaselor comunicante şi al osmozei între stările de conştiinţă, în condiţii normale de activitate spirituală. Aşa se face că mitul este un *elaborat polivalent, polisemic şi poliglosic al* logicităţii mitice. Privit din perspectiva fiecărei stări de conştiinţă ne apare diferenţiat: pentru conştiinţa propriu-zisă mitul devine *un elaborat obiectivizant al raţiunii,* pentru subconştiinţă *o transgresare ideoplastică a afectivităţii* simpatetice sau empatetice, pentru inconştiinţă *o explozie paradoxală a codului genetic. Cunoaşterea raţională* prin mit nu e aberantă şi falsă, ci transfigurată realist-fantastic. *Cunoaşterea subconştientă* prin mit nu e hibridă, absconsă, ci dezaxată, emotivă; iar *cunoaşterea inconştientă* prin mit nu e absurdă, patologică, ci prin acomodare şi asimilare psihogenetică.

Din toate aceste delimitări reiese că mitul nu poate fi un *datum*, un *factum*, ci un *extractum* al fiecăreia din aceste trei stări de conştiinţă sau un *sinteticum* al tuturor. Aşa se explică de ce uneori mitul are valoare de *concept* (pentru conştiinţa propriu-zisă), de *subcept* (pentru subconştiinţă) şi de *incept* (pentru inconştiinţă). Ceea ce înseamnă că el exprimă un conţinut complex al realităţii spirituale şi de cele mai multe ori complexat limbajului convenţional inadecvat în procesul de comunicare. În calitate de *concept*, mitul explică structura ideativă a mitemelor, elementele lui constitutive pe aceeaşi temă categorial-formalizată. În calitate de *subcept* mitul reflectă structuri figurative categorial-ideoplasticizate. Iar în calitate de *incept* mitul degajă structuri de cod genetic categorial-psihotonice [27].

În această perspectivă logică considerăm mitul *un răspuns episodic sau complexat la o întrebare incitantă, referitoare la mitogonia (universului, făpturilor, lucrurilor, ideilor, sentimentelor şi comportamentelor)*, la condiţiile vieţii extraterestre şi terestre, cosmice şi acosmice, la destinul universal sau parţial-etnic al umanităţii. *Mitul* redă deci toate aspectele categoriale ale gîndirii mitice (conştiente, subconştiente şi inconştiente), care implică şi explică *frămîntările metafizice, drumurile fără ieşiri, impasurile autocunoaşterii* şi *punctele de reper etico-juridice* în viaţa omului. În această interpretare, psihologia fanteziei creatoare descoperă sau generează formele şi mobilul gîndirii mitice, mitul. Sociologia şi etnologia (două ştiinţe gemelare, după Jean Poirier) înfăţişează mitul ca *un fenomen bipolar, comunitar şi socialitar totodată.*

Ca elaborat polivalent, polisemic şi poliglosic mitul trebuie studiat din perspectiva a trei forme de geneze : *psihogenezei, sociogenezei şi etnogenezei.* De fapt, aceste trei *forme de geneză* alcătuiesc în realitate trei aspecte ale unuia şi aceluiaşi *proces genetic al spiritualităţii etnice* bine determinate în timp şi spaţiu : mitogeneza.

Un fenomen propriu vremii noastre este *resurecţia general-umană a mitificării* în toate compartimentele de activitate materială şi spirituală (în literatură, artă şi ştiinţă). Niciodată, în istoria omenirii, capacitatea mitopeică a popoarelor nu s-a dezlănţuit mai impresionant ca în secolele al XIX-lea şi al XX-lea. Prolificitatea mitizării a luat uneori forme de masă, iar mitogeneza un caracter poluant. Mitul freamătă, exaltă, înăbuşă spiritele terorizate de ritmul trepidant al vieţii moderne. Este un paliativ, o supapă, o refulare şi, de ce să nu o spunem, uneori o abatere de la matca spiritualităţii propriu-zise. Deşi miturile contemporane şi-au pierdut caracterul lor sacral, cultul lor a devenit însă mai obsedant şi mai tiranic decît cel al miturilor sacrale, din evul mediu şi antichitate. O singură supapă pentru contemporaneitate : efemeritatea lor. Apar ca nişte comete, care inundă cerul fanteziei umane şi, cînd pun stăpînire pe spirite, se sting în neantul regretelor colective, ca şi cum n-ar fi existat ca atare niciodată. Şi culmea, cel mai mare procent de mituri contemporane îl furnizează oamenii de litere, de artă şi ştiinţă, cu experimentele lor creatoare, cu ipotezele de lucru, cu teoriile extravagante, cu paradigmele incredibile, care la cel mai mic eşec se sting în derîdere, satiră şi glumă.

Diego Marconi, într-o lucrare relativ recentă [28], combate *neopozitivismul mitologic*, demonstrînd prin opera lui Ludwig Wittgenstein în ce constă *mitul limbajului ştiinţific* introdus în cercetarea contemporană : „Ciò che è vero o falso è, in generale, una proposizione, che è l'espressione sensibile del pensiero ; queste è *l'imagine logica dei fatti.* La verità o

la falsità dell'imagine (della proposizione) consiste nella concordanza o discordanza del suo senso con la realtà" [29]. În partea consacrată „determinării sensului : lumea e obiect", afirmă cu convingere : „*La logica deve curarsi di se stessa*" [30] şi adaugă : „propoziţiunile logicei (...) nu sînt verificate de confruntarea cu realitatea ; pentru că ele nu sînt *imagini ale stării de lucruri*" [31]. Adevărul exclusiv al ştiinţei este cel al „totalităţii ştiinţelor naturale" [32], restul este din punct de vedere ştiinţific *pseudoadevăr.*

În domeniul artei literare, plastice sau muzicale, nu există creator care să nu mizeze pe coordonatele sau valenţele unui mit istoric (clasic sau autohton), ale unui *mit inventat*, chiar de literat sau artist, cu mai multă sau mai puţină fantezie, care să nu încarce memoria culturală cu naraţiuni inoperante, ce colportează mesaje inadecvate.

Am relatat despre aceste interpretări ale mitului în contemporaneitate, pentru a completa ideea că mitopeismul, mitofobia şi mitolatria sînt permanente în activitatea spirituală a umanităţii, că *există o necesitate stringentă de a mitiza în orice condiţie şi stadiu de viaţă social-istorică* şi că nu putem vorbi de *o etapă mitologică* a omenirii decît absolutizînd istoria culturii. Orice etapă istorică, oricît de realistă ar fi, posedă în structura ei concretă o doză de fantezie mitică, pe care o promovează direct sau indirect, o combate implicit sau explicit, în termeni mai mult sau mai puţin adecvaţi.

În fond, *calităţile logice ale mitului* se adresează în egală măsură tuturor tipurilor de individualitate şi personalitate etnică, tuturor formelor de imaginaţie creatoare, tuturor stadiilor cultural-istorice.

Aşa se face că *mitogeneza* nu e legată de o perioadă istorică, de obicei proiectată într-un timp îndepărtat, în virtutea unei interpretări paseiste. Mitogeneza e un proces permanent de cunoaştere empatetică, deziderativă, adecvată timpului, spontană pentru că prin făurirea miturilor spiritul uman *relevă* faţete nebănuite ale lumii reale, *inventează* date şi fapte inedite ale unei lumi fantastice, *evadează* din timpul, spaţiul, cauzalitatea şi finalitatea concretă într-o lume spiritual-ideală. Timpul, spaţiul, cauzalitatea şi finalitatea capătă dimensiuni şi perspective mitice de *respiro metafizic pentru omul modern.* De aceea evadarea nu înseamnă anistorism, aspaţialitate, lipsă de cauzalitate sau de finalitate. Nu înseamnă anularea, ştergerea cu buretele a realităţii spirituale, ci numai modificarea datelor existente pentru o reinterpretare a lor. Astfel, mitogeneza nu poate fi indeterminată temporal, spaţial, cauzal şi finalist, ci *metadeterminată.*

Mitogeneza modernă operează prin *tranzienţa mitului*, adică prin trecerea mitului dintr-o stare de conştiinţă în alta, dintr-o formă de logicitate în alta. Tranzienţa este un fenomen real şi consecvent în activitatea spirituală şi se datoreşte pe de-o parte indicelui de refracţie personală în procesul mitogenezei permanente şi pe de alta, capacităţii de comunicare, individuală sau colectivă, a conţinutului etnocultural al mitului în viaţă. Numai astfel se explică necontenita lui *re-elaborare* şi *re-încărcare* cu valenţe, semnificaţii şi rezonanţe logice noi, *re-adaptarea* mesajului lui la spiritul vremii. Re-elaborarea, re-încărcarea şi re-adaptarea mitului marchează de fiece dată alte secvenţe oportune ale istoricităţii lui. Pentru noi *istoricitatea mitului* nu este nici depăşită de ştiinţă şi nici refulată de conştiinţă în trecutul îndepărtat, ci este permanent vie şi actuală, prin menţinerea unei echidistanţe între *cunoaşterea empatetică şi cunoaşterea*

raţională, între proiectarea sentimentelor particular-subiective asupra obiectului cunoaşterii şi analiza rece formală a cunoaşterii raţionale, în ceea ce numim *prezentul continuu*. Numai astfel ne explicăm de ce pentru acelaşi mit actual găsim *relicte mitice* din substratul lui evolutiv, *reminiscenţe mitice* din adstratul lui evolutiv şi specii neomitice din stratul evolutiv : *colinde*[33], *legende* [34], *balade* [35], *basme* [36], *povestiri* [37].

În această perspectivă teoretică relaţia dintre mit şi adevăr a provocat nenumărate dispute filozofice, socioetnologice şi istorice. Cunoaşterea mitică a fost mereu opusă cunoaşterii ştiinţifice, într-o interpretare dialectică răsturnată. În fond, cunoaşterea mitică face parte integrantă, alături de cunoaşterea ştiinţifică, din contextul cunoaşterii globale. Ambele forme de cunoaştere, deşi diferenţiate logic, sînt congenerice şi sinergice totodată, opoziţia şi contradicţia lor e *numai aparentă*, iar logicitatea lor, substituentă şi complementară.

În cîteva lucrări ale lui Stephan Lupasco (Ştefan Lupaşcu) [38], din extrasele cărora s-a alcătuit în limba română o antologie de texte selectate, descoperim o latură a dialecticii cunoaşterii, după care între formele gîndirii normale şi anormale, între psihismul uman şi antipsihism, logicul se înfăţişează ca instabil, pentru că este în *permanentă contradicţie cu el însuşi*; Stephan Lupasco susţine că *iraţionalul nu e ilogic, absurdul nu e ilogic, paradoxalul nu e ilogic*. Esenţa viziunii logice a cunoştinţelor noastre rezidă în contradicţia permanentă şi dinamica dintre ea şi antinomia subiectului ei.

Gillo Dorfles, parafrazîndu-l pe Schelling, susţine că „pentru a ne da seama ce poate fi considerat *adevărat* şi ce poate fi considerat *inventat în mit* trebuie să acceptăm faptul că *nici un moment al mitului considerat separat nu este adevărat, ci doar mitul în întregimea lui*", şi din acelaşi motiv se poate spune că „fiecare religie politeistă luată în parte este falsă, dar politeismul considerat în totalitatea momentelor lui succesive este *calea spre adevăr* şi ca atare adevărul însuşi" [39].

În legătură cu relaţia mit şi adevăr se impune să precizăm *corelaţia dintre mitizare şi demitizare*. Teoretic, *demitizarea nu e posibilă dacă mitizarea e permanentă*. Ceea ce numim demitizare este în realitate o *re-mitizare* efectuată pe alt plan al gîndirii mitice, în alte condiţii istorice şi cu alte scopuri. În istoria miturilor constatăm un proces continuu de flux şi reflux mitic, *de demitizare şi re-mitizare permanentă*. Această revenire cu forţe noi la conţinutul ideativ şi extensiunea unui mit pe alt plan al afirmării istorice este un fel de *palingenezie mitică*. Sînt mituri care, după ce s-au născut, au crescut, s-au diseminat şi au dispărut pentru un timp nedefinit, o iau de la capăt într-un ciclu renăscut şi aşa mai departe. De altfel, procesul aşa-zisei demitizări face parte din ciclul palingeneziei mitice, din fluxul şi refluxul trecerii de la sacru la profan, din procesul discontinuitate-continuitate, ca şi din procesul invers al *sacralizării profanului*.

6. Polivalenţa, polisemia şi poliglosia mitului. — Toate aceste trei caractere esenţiale ale mitului relevă pentru noi gradul de complexitate crescînd-istorică a modalităţilor de cugetare mitică şi de transgresare a elementelor expresive ale mitului : alegoria, metafora şi simbolul.

Gradul de complexitate crescîndă a modalităţilor de cugetare mitică le-am sesizat suficient pentru a nu mai insista asupra lor, ne rămîne însă să sesizăm gradul de exprimare adecvată a polivalenţei, polisemiei şi poliglosiei artistice a mitului, relevată de relaţia mit—poetică şi mit—estetică.

Poetica include pe lîngă principiile, legile şi limitele poeziei în general şi pe cele referitoare la *poezia mitică* în special. S-ar părea absurd să subliniem ideea că poetica modernă abordează cu mai multă căldere poezia mitică decît poetica antică. Justificarea acestei preferinţe se datoreşte eliberării poeziei moderne de toate canoanele poeticii clasice, şi concomitent se mai datoreşte şi liberalizării poeziei mitice de viziunea clasică. Artistul modern simte nevoia să exploreze străfundurile mitopeice ale spiritului lui, să inventeze o mitologie proprie, pe care să o folosească după voie în arta lui. Aşa se face că substituie mimesis-ului şi katharsis-ului poeticii antice alte finalităţi creatoare. Înlocuieşte mimesis-ul prin poesis, prin ceea ce constituie creaţia permanentă a unei noi realităţi poetice, care nu mai e realitate cunoscută, nici transfigurarea realităţii cunoscute prin poezie, ci inventarea unei alte realităţi poetice, de tipul şi forma realităţii mitice personale, subiective şi obsedante. Înlocuieşte deci katharsis-ul printr-o nouă finalitate artistică impusă de mitologia personală, de eliberare a unor obsesii creatoare, de transmitere a unui mesaj propriu, de instigare la empatie abisală etc. Poezia nouă mitizează universul subiectiv al fiecărui poet, cultivă delirul poetic. Din aceste puncte de vedere putem spune că elanul ei creşte în valoare artistică cu fiece mitologie personală, cu încărcătura axiologică a fiecărei mitologii personale.

Poezia mitică îşi exprimă valenţele prin *stileme* proprii şi prin restructurarea unor figuri de stil ca *figuri de stil mitopoetic*. Printre stileme proprii ne gîndim la acele elemente genuine care intră în compoziţia unui stil artistic, datorită viziunii mitopeice, gradului de cultură, vocabularului ales, sensibilităţii personale, genului artistic etc. ; iar prin figuri de stil mitic ponderea pe care o deţin în exprimarea artistică alegoria, metafora şi simbolul mitic.

Alegoria (ἀλληγορία, „altă faţă a lucrurilor") ca procedeu stilistic vehiculează cunoaşterea necunoscutului prin cunoscut, a unei idei abstracte printr-o figurare concretă. Un lexicograf susţine că „originea alegoriei este religioasă. Mai ales *mitul este o formă de alegorie*, o încercare de a explica faptele şi forţele universale". Şi pentru a sublinia definiţia, dă un exemplu clasic : „mitul lui Orfeu (. . .) este alegoria învierii şi salvării". Şi convingerea lui este că, de fapt, „cele mai multe mituri clasice sînt alegorii" [40]. Alegoria însă personfică însuşirile şi defectele făpturilor divine, vizibilul prin invizibil, convingerea prin sugerare.

În alegorie intervine totdeauna o comparaţie intrinsecă între termenii fabulaţiei mitice, nu extrinsecă între datele anecdoticii mitice ; între evenimentele-cheie ale unui mit şi concretizarea unor aspecte polivalente ale mitului.

Metafora (μεταφορά, „înlocuirea unui termen prin altul") este o formă particulară a cunoaşterii entităţilor figurative. Lucian Blaga susţine că „metafora capătă un *caracter reificator* al adevărului mitic, ca procedeu al unei gîndiri abisale" [41], iar Tudor Vianu afirmă : „metaforele sînt mici mituri" [42], în care „lucrurilor străine li se atribuie o viaţă şi pasiuni deopotrivă cu ale omului". Iar Morris R. Cohen pledează pentru *veridicitatea figurativă a metaforei*, atît în ştiinţă, cît şi în religie şi artă.

Deoarece metafora descrie un termen prin altul, ea poate fi simplă, adică totodată *subiect mitic* şi *expresie mitică a subiectului* ; şi complexă, cînd schimbă un subiect prin altul, denumirea unei divinităţi prin autoritatea ei divină.

În fine, simbolul (σύμβολον, „emblema, însemnul sau dovada a ceva") redă ceva însufleţit sau neînsufleţit, deci o existenţă reală, printr-un semn,

însemn, o grafie, un număr etc., adică printr-un element arbitrar, dar încărcat de înțeles. În substanța lui „simbolul este un fel de comparație între concret și abstract, în care unul din termenii comparației este numai sugerat. Astfel el este implicit, dat pieziș, nu scos în evidență".

Simbolul transfigurează criptic realitatea concretă, este, cum ar spune Jaspers, o „scriere cifrată" a realității. De aceea uneori pare grotesc și ambiguu. În structura lui mitică își schimbă forma păstrînd semnificația sau își conservă forma schimbînd semnificația. Transcede propria lui semnificație devenind transsimbol. Emanînd din subconștient și inconștient operează camuflat prin tranziență.

Alegoria, metafora și simbolul se comportă ca *modalității generice* de relevare a conținutului cugetării mitice și totodată ca *stileme* sau figuri de stil ale mitului. De aceea, sînt convergente, centripete și complementare. În condiții normale, prin ele se transferă valențe și semnificații mitice produselor artei, care, la rîndul lor, infuzează mitului puterea de sugestie plastică, comunicabilitate simpatetică și suflu creator. Interpretarea și lectura interdependentă a conținutului și expresiei mitului descoperă sensurile adînci ale creației artistice. Mitul transgresează realitatea pe planul conștiinței prin categoriile lui estetice: infimul, echilibrul, dramaticul, tragicul, sublimul. Comicul nu se face ecoul estetic al mitului, decît excepțional, în perioadele de extremă difuziune a contradicțiilor și ambiguităților, în opere eroi-comice sau grotești și burlești.

Mitului propriu-zis, popular-istoric, i se opune, pe de-o parte: *pseudo-mitul*, rezultat din prelucrarea primului într-o operă poetică sau în proză epică. Pe de altă parte, i se opune și *super-mitul*, un produs savant în toată accepția cuvîntului, o formă modernă a *mitologumenului* în fantezia scientistă.

În cele ce urmează, înțelegem să încheiem capitolul nostru cu cîteva precizări referitoare la *relația mit—estetică*. Nu ne propunem să schițăm istoriografia acestei relații, cum foarte bine a schițat-o Gillo Dorfles, de la Vico la Wittgenstein, axîndu-se pe Herder, Schelling, Nietzsche, Croce, Cassirer și mulți alții, pentru a ajunge la concluzia că *mitul transferă realitatea* prin figuri de stil pe planul conștiinței creatoare, a omului în general, și a artistului de talent sau geniu în special. *Mythos*-ul este deci un mod de existență și de gîndire capabil să valorifice din realitatea concretă în artă ceea ce ține de viziunea acestei realități.

În această perspectivă teoretică considerăm că viziunea mitică a lumii și vieții, a cosmosului și făpturilor cosmice, dintre care face parte și omul, sînt consemnate de categoriile estetice, procedee gnoseologice, ontologice și axiologice, care relevează esența realității. Categoriile estetice fixează cadrele receptării artistice prin mit. Aceasta pentru că mitul transfigurează realitatea prin modul cum fabulează asupra celor două infinituri: infinitul mic și infinitul mare (spațial, temporal, cauzal și finalist), dramaticul, tragicul și sublimul; sau cum anecdotizează asupra celor doi poli ai echilibrului instabil: grațiosul și dizgrațiosul, frumosul și urîtul, burlescul (sau grotescul) și comicul.

Dialectica mitului implică dialectica categoriilor estetice; teoria și metoda cunoașterii esenței mitului implică cunoașterea capacității de exprimare a indefinisabilului mitologic prin artă.

7. Corpus mythorum daco-romanorum. — Se pune întrebarea, în ce măsură românii posedă *un corpus* de documente necesare unei mitologii proprii; un corpus alcătuit din mai multe secțiuni în care să se clasifice și sistematizeze documentele de teren, muzeu și arhivă, după criterii universal valabile în acest domeniu în lumea științifică?

Pînă în prezent românii nu posedă *un corpus transcris integral*, după modelul celor puține deja tipărite în Occident. Însă posedă ceva echivalent: o bună parte din materialele de bază ce pot ține și trebuie să fie incluse într-un asemenea corpus, și anume: 1) *colecții de documente manuscrise de ordin mitologic sau contingente mitologiei*, depozitate în *arhivele de stat* și în *secțiile de manuscrise ale marilor biblioteci din țară*; 2) materiale magico-mitologice *fișate și publicate ca atare* sau incluse în monografii sătești și în reviste de cultură poporană; 3) *micro- și macrostudii tematice de mitologie*; 4) *bibliografii parțiale de materiale mitologice*, ca și de materiale ale unor discipline auxiliare sau contingente mitologiei.

De altfel cîteva secțiuni ale acestui corpus ideal au și început a fi acoperite din tot ce s-a publicat pînă în prezent, cum ar fi *antologii tematice* și *colecții de materiale de teren*. Ne referim la *proverbele românilor* (ale lui Iuliu A. Zane), *baladele românilor* (ale lui Alex. Amzulescu), *colindele* (lui Petru Caraman), *descîntecele* (lui Artur Gorovei), *riturile de nuntă și funerare* (S. Fl. Marian), *de medicină magico-mitică* (ale Asociației de istoria medicinii), fiecare în parte putînd umple multe volume, ceea ce s-ar ridica cu totul la o cifră impresionantă. În acest caz Corpus-ul de întocmit ar include cea mai mare parte din materialele publicate pînă în prezent și din cele strînse în arhive.

De altfel, din acest Corpus alcătuit pentru publicare au și început să fie tipărite volumele consacrate literaturii populare.

Ceea ce a rămas *in situ* din acest Corpus sînt puține elemente ce se referă la aspecte deja vizate ale spiritualității române.

Între *Corpus-ul in situ* și cel *ex scripto* — adică cel de teren și cel în parte publicat — există un decalaj în defavoarea Corpus-ului *in situ*. Presupunem că puține elemente și aspecte inedite mai pot oferi cercetările de teren, muzeu și arhivă, pentru că din secolul al XVIII-lea și pînă într-al XX-lea s-a tot cules cu rîvnă deosebită cam tot ce se poate culege. Pentru noi, ceea ce s-a cules la vremea respectivă nu se mai poate culege astăzi, cum pretind unii „cercetători de teren". Cele două revoluții, științifico-tehnică și social-politică, au diminuat sursele de cunoaștere la teren ale trecutului. Iar dacă din puține manifestări spirituale mai supraviețuiesc fragmentar unele — acestea nu pot fi valorificate fără a le încadra diacronic și compara în structura lor sistemică cu cele din trecut, operații care trebuie să se bizuie pe ipoteze de lucru cu puncte de sprijin în ceea ce s-a cules bine-rău de înaintași. La vremea lor, înaintașii au făcut cam tot ceea ce au făcut și alte popoare europene la stadiul etnocultural corespunzător celui al românilor. Ceva mai mult, culegerile românești sînt mai numeroase, mai diverse și mai bogate în materiale decît ale multor popoare europene, care întîi au cercetat etniile din coloniile lor și apoi s-au aplecat asupra propriei lor culturi naționale.

Deci, tot ceea ce trebuie să intre într-un Corpus ideal de documente asupra spiritualității istorice a românilor este aproape cules. Ceea ce dă unitate și integralitate acestei culegeri rezultă pînă la urmă din opera de selecționare, sistematizare și asamblare a documentelor în forma lor popular-tradițională, crudă, nefasonată, nestilizată, neinterpretată, însă cu toate

datele referitoare la sursele de identificare in timp și spațiu ale provenienței lor etnoculturale, și bineințeles cu indicele de interrelații și de raportări comparativ-istorice.

8. Tehnica culegerii miturilor. — În antichitate miturile au fost culese și redactate de către *logografi* și *mitografi*. Culegerea era liberă, accidentală și nu comporta nici o rigoare de ordin tehnic. Logograful sau mitograful inregistra subiectul și il reda, de cele mai multe ori, cu propriile-i cuvinte; de multe ori alterind forma, transvaluind sensul sau chiar criptind ințelesul lui. Așa se face că in *transcrierea mitului* se intrezărea gradul de cultură și stilul propriu de exprimare al logografului sau mitografului.

O dată cu intemeierea *științei miturilor* și descoperirea *fondului etnomitologic al popoarelor*, in perioada modernă, s-a simțit nevoia unor culegeri sistematice, care să garanteze inregistrarea corectă a legendelor, baladelor, basmelor și datinilor etnomitice. Pentru această operație s-au alcătuit intii *liste de punctaje de anchetă* in baza cărora să se poarte discuția cu informatorii de teren. Întrucit punctajul de anchetă pe aceeași temă mitică oscila de la investigator la informator, in cercetarea sistematică s-au introdus *chestionarele — liste de întrebări* inlănțuite logic, referitoare la o temă, o problemă, un subiect, o categorie de fapte cu substrat mitic. Inovația chestionarelor a fost preluată de mitologiști de la științele sociale inrudite, de la istorici, etnopsihologi, sociologi, etnologi (etnografi, folcloriști, cercetători ai artei populare) etc. De fapt științele sociale menționate au furnizat mitologilor un material mitic cules din perspective diferite și care scotea in evidență laturi proprii acestor perspective; s-a trecut deci de la ancheta orală, deschisă, atipică, susceptibilă să extindă și includă noi intrebări, la ancheta scrisă, inchisă și tipică, care aplică aceeași unitate de măsură in anchetarea tuturor intrebărilor pentru a le putea astfel clasifica, sistematiza și compara intre ele. O dată cu schimbarea structurii chestionarului s-a schimbat și tehnica de aplicat pe teren a investigației mitice.

Întrebări referitoare la materialele mitice au fost incluse intii in *chestionarele de istorie*, apoi in cele de *sociologie*, *etnologie*, *folclor* și in cele din urmă de *mitologie*.

În prezent, cercetările de teren se efectuează cu metode tehnice ultra moderne. Magnetofonul atit de apreciat in ultimii douăzeci de ani a cedat locul videomagnetofonului, care indeplinește toate condițiile de inregistrare vizuală (color), auditivă (stereo) și de control imediat al rezultatelor obținute, ceea ce inseamnă că materialul cules intră direct in arhivă cu toate datele necesare surprinderii fenomenului sau faptului cultural inregistrat. Cum noi posedăm un material inedit, in bună parte dispărut, cules și inregistrat prin metoda chestionarelor (inchise sau deschise) sintem nevoiți să ne referim la ceea ce ne-au adus ele la vremea lor, nu să le anulăm.

Dintre chestionarele cu care s-au cules și materiale mitice sub numele de datini și tradiții istorice, ne gindim numai la cele care punctează istoriografic tema noastră din perspectiva unor discipline social-istorice, care urmăreau pe această cale să-și fundamenteze propriul lor domeniu. Printre primele amintim: *Cestionariu sau izvod de intrebările în pricința vechilor așezăminte ce se află în deosebitele comune ale României*, „pornit de guvern la 1871, după indemnul lui A. Odobescu, care alcătuise un șir

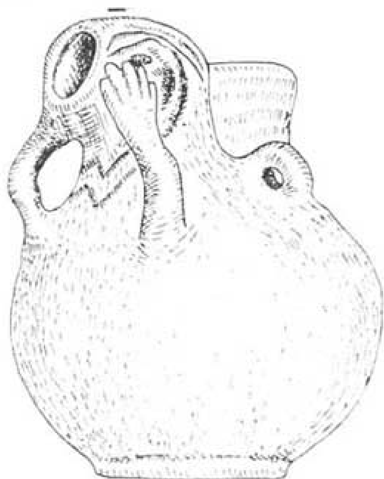
de șase întrebări cu privire la locurile istorice, tradițiunile istorice și antichitățile care s'ar găsi prin comunele rurale, acesta cu scop de a pregăti întocmirea unei istorii lămurite a României" (răspunsurile au fost adunate în 8 tomuri, 3 846 foi). În ordine cronologică s-a impus amplul chestionar istoric: *Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română* (București, 1884) al lui B. P. Hasdeu, în care se pune accentul pe culegerea elementelor „limbistico-mitologice". Acestuia îi succedă: *Epistolă deschisă* (I, „Albina", V, 8, 1870; II, „Albina", VII, 12, 1870) în care Athanasie Marian Marienescu solicită culegerea literaturii mitice originale care să fie apoi prelucrată și „netezită". Concomitent folosind *Ancheta prin corespondență* în chestionare tematice de datini și obiceiuri Simeon Fl. Marian a strins un material imens. Se pare că, folosind un chestionar deschis de punctaj, Elena N. Voronca a cules și ea un imens material expus în antologia ei de legende și povestiri, basme și anecdote de tip mitic. Un amplu și valoros *Chestionariu despre tradițiunile și antichitățile țerilor locuite de români* (București, I, 1893 și Iași, II, 1895) redactat de Nicolae Densușianu a urmărit descoperirea tradițiilor istorice consemnate în legende, balade, basme, jocuri de copii etc., cu precădere cele referitoare la fondul mitologic autohton. La rîndul lui Gr. G. Tocilescu a întocmit un *Chestionar folkloristic* în 1896 (după chestionarul publicat în „Mélusine" de Roland, avîndu-se în vedere și lucrările similare ale lui B. P. Hasdeu și Nic. Densușianu), reprodus intii în revista „Șezătoarea" a lui A. Gorovei, și apoi in *Materialuri folkloristice* culese și publicate sub auspiciile Ministerului Cultelor și Învățămîntului Public (vol. I, București, 1900, pp. IX—XV), în care *mitologiei poporane* îi este consacrat un capitol. Inițiativa lui Gr. G. Tocilescu este continuată de Ministerul Cultelor și Învățămîntului, care a mai publicat citeva *Chestionare de folclor, de cultură populară*. În cadrul Catedrei de etnografie și folclor de la Universitatea din Cluj, Romulus Vuia a publicat un *Chestionar de obiceiuri de iarnă* (1926) referitor la datinile ardelenești. În cadrul Catedrei de folclor a Universității din Iași, Petru Caraman a intreprins cercetări de teren prin *chestionare*, despre care ne-a relatat oral de citeva ori. Însă un special *Chestionar mitologic* (Mănăstirea Dealu, 1939) a fost redacdactat și publicat de Romulus Vulcănescu, care a urmărit să cerceteze sistematic intregul folclor mitic românesc (arhaic și medieval) încă existent atunci pe teren. În cadrul școlii sociologice de la București de sub conducerea lui Dimitrie Gusti s-au întocmit în setul unui îndrumător metodologic de teren două chestionare intitulate planuri de cercetare: *Planul de cercetare a mitologiei populare și a științei populare* de Ștefania Cristescu-Golopenția și *Planul de cercetare a credințelor și riturilor domestice* de Constantin Brăiloiu și H. Stahl (1940). Și în fostul Institut de etnografie și folclor, actualmente de etnologie și dialectologie, s-a întocmit un chestionar general al *Atlasului etnografic al României* publicat în 1968, în care s-au introdus citeva întrebări de mitologie în contextul întrebărilor etnografice referitoare la unele datini și tradiții calendaristice.

Alte citeva chestionare cu referiri la datini și tradiții mitice au fost publicate în revistele de specialitate din țară.

Materialele culese prin toate aceste mijloace (proiecte, programe, chestionare) au fost în parte depozitate în secțiile de manuscrise ale marilor

bibliotecí din țară, altele au rămas la culegători și altele s-au rătăcit din cauza distrugerilor suferite în cele două războaie mondiale. În prezent materialele culese constituie *o arhivă impresionant* de bogată a culturii populare române.

În ultimii ani au fost extrapolate unele din aceste materiale scăpate vicisitudinilor vremii noastre, rămase depozitate în secțiile de manuscrise ale marilor biblioteci din țară și au început să fie publicate, fie sub formă brută, fie numai răspunsurile selecționate, în ordinea sistematică a redactorilor. Selecționarea a urmărit, cum era și firesc, de a aduce la cunoștința marelui public bogata varietate a conținutului de date, fapte și interpretări populare, nu restituirea unui sistem de mituri închegat și unitar din aceste întrebări sistematice.



Vas antropomorf. Cultura Tisa.

SISTEMUL DE MITURI

1. Definiția sistemului de mituri. — Cel de-al treilea concept de bază al elaborării unei etnomitologii este *sistemul de mituri*. Printr-un sistem de mituri înțelegem un *număr definit de mituri* sau de *specii etnologice purtătoare de mituri*, de *reminiscențe mitice* și *relicte mitice*, care se găsesc în corelație și interdependență *tematică* și *stilistică*[1].

Între miturile unei comunități etnice sau naționale există o unitate organică de ordin spiritual care acoperă toate necesitățile gîndirii mitice în plin exercițiu al activităților culturale.

Sistemul de mituri în dialectica lui include astfel toate răspunsurile date întrebărilor incitante, nedumeririlor, curiozităților spiritului uman în varianta lui etnică. Într-un sistem mitic „numărul miturilor corespunde numărului de fenomene pe care încearcă să le explice. Cum acest număr este infinit, este natural ca numărul miturilor să fie și el infinit. Orice experiență avînd (...) punctul ei de plecare în ceea ce este cunoscut, este logic ca *toate miturile* să-și aibă rădăcinile în *experiența umană*"[2]. Bineînțeles, sistematizarea miturilor se încheagă în spiritul concepției etnice sau naționale despre viață și lume. Dar coordonarea miturilor într-un sistem trebuie să corespundă sistematizării tuturor celorlalte cunoștințe stadial istorice dobîndite de om.

2. Aspecte esențiale ale sistemului de mituri. — În acest înțeles sistemul de mituri relevă din plin trei aspecte esențiale ale conținutului lui:

— *capacitatea de creație mitică* a unui popor: aptitudinile și vocația creatoare, mitopeismul ereditar;

— *fondul de mituri*, alcătuit din *arhemituri* (mituri genuine, primare, arhaice netipizate), *mituri* (tipizate în *prototipuri*, *tipuri*, *variante* și eventual invariante), *neomituri*, *mitologumene* și *mitoide*. Neomiturile rezultă din contaminări, influențe și calchieri mitice survenite în evoluție. În cadrul *fondului genuin*, mitul transgresează dintr-un domeniu de activitate într-altul (din mitologie în religie, din literatură în arte), din lumea sacrului într-a profanului, nu prin *demitizare*, ci prin *re-mitizare*, prin reîncărcare de *sarcini* și *valențe mitice*;

— *sursele energetice ale unei mitologii etnice.*

Capacitatea de creație mitică este diferențiată de la un popor la altul. Sînt popoare care au aptitudini și vocație mitopeică debordantă — cazul popoarelor asiatice —, care *recreează prin excelență* vechile mituri, le proliferează mereu, și alte popoare predominant consumatoare ale străvechiului lor fond mitic, în formele lui arhaice, sau ale miturilor altor popoare. Pentru aceste popoare miturile sînt osificate, pietrificate și superstițiile și tradițiile dominate de o mentalitate rigidă, conformistă, anacronică.

3. Autoreglarea polivalentă, polisemică și poliglosică. — Sistemul de mituri este în permanentă stare de *autoreglare polivalentă, polisemică și poliglosică.* Prin autoreglare se restabilește mereu echilibrul dinamic dintre *valențele spirituale* ale miturilor ce intră în sistem. Autoreglarea reechilibrează sistemul în raport cu descoperirea de noi fenomene și explicarea lor, care angajează parțial, dacă nu total, sistemul. Reechilibrarea marchează, de fapt, caracterul de *elaborat istoric* al spiritualității, continuitatea efectivă a unui sistem de mituri în discontinuitatea lui aparentă. Altfel sistemul de mituri s-ar pulveriza în tot atîtea *pseudosisteme* sau *infrasisteme de mituri.*

Fiind un *elaborat istoric,* sistemul de mituri trece prin tot atîtea epoci, perioade și stadii istorice prin cîte trec economia, cultura și spiritualitatea comunității etnice care l-a generat. *Istoricitatea unui sistem de mituri* se remarcă în adaptările continue la viață, în felul cum creativitatea mitică activează pe o latură sau alta a vieții, cum este influențată sau cum influențează la rîndul ei.

În urma unor mari evenimente social-istorice în viața popoarelor (războaie, cataclisme, schimbări de regim politic și religios etc.), sistemul de mituri se adaptează la noile cerințe concrete de existență.

Un exemplu : în procesul de formare a națiunii americane din grupuri etnice atît de diverse între ele, în ultima sută de ani s-a reușit să se creeze un *sistem de mituri* propriu care nu mai păstrează reziduri din mitologiile etnice aborigene sau ale migratorilor, ci este un parasistem de neomituri ce tind să se cristalizeze într-o *mitologie contemporană* nouă, sofisticată. Patrick Gerster și Nicholas Conds [3], după ce fac o scurtă incursiune în „miturile vechii Americi", expun cu lux de amănunte „miturile noii Americi"; „miturile dezvoltării coloniei, miturile perioadei revoluționare, ale războiului de independență, miturile vîrstei omului comun" ; miturile retrograde ale sudului ; miturile progresiste ale nordului ; mitul individualismului ; mitul superstiției științifice etc. etc.

Transmiterea sistemului de mituri etnice are loc în mod obișnuit prin cutume, datini și tradiții, în parte incorporate în fondul genuin și conservate în *documente de oralitate,* referitoare la rituri și ceremonii, la sărbători calendaristice sau ocazionale, la mituri istoriate și istorii mitizate.

4. Imaginea etnocentrică și imaginea proteică. — Orice sistem de mituri etnice redă, direct sau indirect, public sau ocultat, *o imagine relativ etnocentrică* a concepției mitice despre viață și lume, dublată de o *imagine proteică* despre activitatea social-culturală a unui popor.

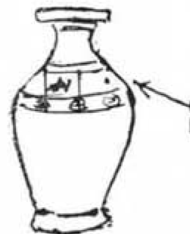
Cînd sistemul de mituri este invadat de reziduri mitice provenite din substrat sau din mituri eterogene strecurate pe nesimțite din adstrat, se creează perturbări în activitatea sistemului, din cauza diversităților contradictorii, a mixturii și uneori chiar a confuziei mitice care se ivește. Perturbări care pot duce pînă la pulverizarea sistemului mitic (înainte de a fi fundamentat o mitologie) în *pseudosisteme* sau *infrasisteme de mituri* analoage și competitive între ele.

Selecția miturilor într-un sistem unitar este *naturală și colectivă. Spontaneitatea* și *reiterativitatea* lui se datoresc conștiinței etnice, în deplinătatea exercițiului funcțiunilor ei culturale. Selecția miturilor poate fi însă și artificială, *individuală* și *deliberată* în opera oamenilor de știință. În acest caz se datorește investigațiilor și elaborărilor teoretice sau tematice ale omului de știință, care pune de cele mai multe ori accentul pe *ipoteze de lucru* sau *teorii* nesusținute de documente, pe extravaganțe aparent științifice.

Unitatea, coerența, organicitatea și valabilitatea unui sistem de mituri ies în evidență în procesul de trecere de la structura lui aparent nedefinită mitologic la *structura* lui *etnomitologică completă.*

5. Caracterul sistemic al etnomitologiei. — Fundamentînd o *mitologie etnică,* miturile capătă un *caracter sistemic* [4]. Vrem să spunem că abia prin incorporarea lui într-o *mitologie etnică* își relevă oportunitatea și aplicabilitatea în istoria cunoștințelor și valorilor comunitar-etnice. Caracterul sistemic ușurează comprehensiunea și facilitează *dialogul între mitologiile unor culturi diferite,* stabilește *echilibrul durabil al sistemului de mituri prin reglementări de tip homeostatic.*

Sistemul de etnomituri face parte integrantă din *sistemul de cutume, datini și tradiții istorice al unei etnii.* Pentru a înțelege în ce constă conținutul, structura, originalitatea și funcțiunea culturală a unui sistem de etnomituri se impune cu necesitate cunoașterea cutumelor, datinilor și tradițiilor istorice globale ale etniei luate în considerație, ca și a nivelului general de spiritualitate în raport cu celelalte activități social-culturale.





Vas cu motivul călărețului trac, după I. Horațiu Crișan.

1. Mitologia, știință a miturilor și sistem etnic de mituri. — Cel de al patrulea concept de bază în elaborarea unei etnomitologii este cel de *mitologie.*

Termenului mitologie îi acordăm două înțelesuri: 1) *de știință a miturilor în general,* care reflectă capacitatea diversificărilor etnice de creație, difuzare și folosire a miturilor în viața spirituală; și 2) *de știință a unui sistem de mituri etnice sau naționale,* care reflectă o anumită concepție mitică, un panteon și o literatură mitică orală distinctă prin caracterele ei esențiale.

Știința miturilor în general a fost combătută, infirmată, negată, „pentru că se considera că despre mit se poate spune orice", se poate „pălăvrăgi" necontenit, pentru că nu există un *adevăr al mitului* și că *sensul mitului* nu reflectă nimic veridic etc., etc. Aceste obiecții pot fi făcute și altor științe social-istorice: esteticii, axiologiei, eticii etc. Știința miturilor a devenit o disciplină științifică nouă, care studiază geneza, structura, funcțiunea și semnificația istorico-culturală a sistemelor de mituri la toate popoarele lumii. Prin valoarea pe care o acordă mitului, știința miturilor deosebește *mitologia* de *religie* și implicit de celelalte forme de activitate spirituală contingente preocupărilor ei.

Mitologia se deosebește de religie, pentru că istoricește o anticipează și pentru că pregătește pe lîngă apariția religiei și apariția altor forme de cultură (filozofia, etica, arta, știința). Față de religie ea rămîne o creație anonimă; nu e decît parțial reglementată normativ; instituționalizarea ei e opera unor experiențe mitice seculare; promovează politeismul și este o activitate plurală uneori contradictorie în sine. Pentru intuirea deosebirilor, am alcătuit un tabel comparativ de trăsături esențiale (vezi tabelul alăturat).

Unii istorici ai religiozității au considerat mitologia ca un *preambul* al religiei, ca o *pre-religie,* iar prescripțiile mitologice (rituale, ceremoniale, festive) ca o *pre-dogmatică.* Deci mitologia precedă și pregătește apariția istorică a religiei, care e opera unor reformatori, cu principii teoretice și metodologice de credință formulate în dogme.

Alți istorici au considerat mitologia ca o *proto-religie,* iar mitul ca o *normă de conduită etico-juridică.* Aceasta este situația *mitologiilor de tip henoteist* care fac trecerea de la politeism la monoteism.

Și, în fine, alții au considerat mitologia ca o *formă alienată, decăzută a religiei,* supraviețuind în popor alături de religie. Au interpretat-o ca o *explicație aberantă,* deoarece răstoarnă ordinea firească a logicii lucrurilor.

Faptul că în corpul unei religii supraviețuiesc *urme de mitologie* uneori netransfigurate nu înseamnă că termenii se confundă sau că mitologia e o formă decăzută a religiei. Ci dimpotrivă, că religia nu s-a putut debarasa cu totul de reziduurile mitologiei, cu care conviețuiește sau a mitologiei pe care o recreează, deși o combate formal.

Tabel comparativ între mitologie și religie

caracterele esențiale
prezența +; ambiguitatea 0; absența —)

CARACTERE	MITOLOGIE	RELIGIE
1 Istoricitate	0	+
2 Spontaneitate	+	—
3 Dogmatizare	0	+
4 Instituționalizare	+	+
5 Experiența mitică	0	+
6 Monoteism	—	+
7 Politeism	+	0
8 Henoteism	0	0
9 Reformator	—	+
10 Magie	+	+

Conform indicilor definitorii care redau ponderea diferențială a caracterelor esențiale între mitologie și religie, se remarcă caractere comune la punctele 4, 8 și 10 și diferențe statistice pe puncte la:
— mitologia are 2/+; 4/+; 7/+; 10/+
— religia are 1/+; 3/+; 4/+; 5/+; 6/+; 9/+; 10/+.

Mircea Eliade afirmă că îi este greu să înfățișeze în cîteva pagini raporturile dintre creștinism și gîndirea mitică, deoarece raporturile pun cîteva probleme, dintre care menționează: *echivocul legat de folosirea cuvîntului mit, de nonistoricitatea mitului, de valoarea mărturiilor literare, de procesul de păgînizare a creștinismului primitiv, de mitul viu sacralizat, de excrescențele mitologice din vechile texte teologice, de adevărul istoric și adevărul spiritual, de modelul transhuman ce-l indică mitul, de eshatologia evului mediu* etc. [1].

În vremea noastră, în Europa, mitologiile populare supraviețuiesc prin *mituri remodelate,* prin *mitoiduri și fragmente de mituri,* prin *rituri și cutume mitice* conservate în *prosopoforii, ceremonii, carnavaluri și festivități* incluse în calendarul datinilor și tradițiilor sătești.

Calendarul datinilor și tradițiilor mitice s-a conservat în folclorul mitic ca parte constitutivă a calendarului global, temă care depășește clasificarea formală a indexului de motive al lui Stith Thompson. *Folclorul mitic* poate fi compartimentat în *folclor mitic propriu-zis,* în *pseudofolclor mitic* și în *folclor religios.* Diferențierea între folclorul mitic și folclorul religios anticipează unele aspecte ale diferențierii între mitologie și religie, așa cum reiese din analiza materialului românesc.

Între mit și folclor, mitologie și folcloristică s-au stabilit relații reciproce încă de la punerea în discuție a conținutului acestor *concepte reciproce științifice* și, mai ales, după reconsiderarea mitologiei și folcloristicii ca *discipline etnologice.* Studiul relației mit — folclor a fost conceput întîi în funcție de tendințele lor autonomiste. Se înțelege că în această perspectivă folcloristica a devenit o știință auxiliară a mitologiei și mitologia, la rîndul ei, o știință auxiliară a folcloristicii. Situație îndrăgită de autonomiști,

asupra căreia nu ne propunem să insistăm, pentru că în cele ce urmează nu abordăm această poziţie teoretică şi deoarece pentru noi ambele discipline sînt etnologice şi deci *sinergice*.

Studiul relaţiei mitologie — folcloristică, în al doilea rînd, trebuie privit din perspectiva interdependenţei lor etnologice. Aceste discipline, pe lingă altele, fac parte din *sistemul complex şi sofisticat de discipline etnologice*. În reconsiderarea lor teoretică, mitologia şi folcloristica sînt interdependente sub incidenţa *continuului lor interdisciplinar*.

Concret, relaţia mitologie — folcloristică se diseminează în tot atîtea subrelaţii cîte le implică tematica mitologică consemnată de genurile folclorice. În toate aceste cazuri nu poate fi vorba de *un folclor mitic global*, cum de altfel există în realitate, ci convenţional, de *un folclor mitic compartimentat* pe discipline şi consemnat profesional (astronomic, pastoral, agricol, alimentar, medical, juridic etc.).

2. Folclorul religios. — În ansamblul lui folclorul românesc a fost studiat de pe poziţia religiei de Theodor Feciorn [2], în comparaţie cu religiozitatea antecreştină a poporului român. Din această perspectivă, consideră folclorul religios „oglinda sinceră a credinţei religioase" [3]. În această accepţie, folclorul românesc reflectă „un bogat material cu cuprins religios", dar mai reflectă paralel şi un alt material diferit, care cuprinde în el numai „filoane creştine"; acesta este „folclorul contaminat de religie" [4]. Theodor Feciorn infirmă teza conform căreia temele folclorului religios sînt *dogmele propriu-zise* („misterul dogmelor" creştine) şi susţine că *asimilarea* prin creaţii artistice de ordin etiologic a unor aspecte ale religiozităţii, a unor procese de sublimare a trăsăturilor etno-religioase este esenţială. În substanţa lui folclorul religios se diferenţiază etnic de *psihologia naţională*, după afectivitate şi temperament [5]. Parafrazînd un citat din Nicolae Iorga [6], Theodor Feciorn deduce că „fiecare naţiune colorează în mod diferit" folclorul său religios, pentru că „are un sens al logicii [lui] care lipseşte celorlalte" [7].

În această perspectivă *folclorul religios* a reţinut din ceea ce a circulat sub egida vechiului creştinism primitiv, apoi a creştinismului oficial al bisericii neetatizate şi mai tîrziu a „ereziei bogomilice", ceea ce s-a impus prin convergenţă.

Mergînd pe urmele lui N. Cartojan [8], Th. Feciorn combate bogomilismul de pe poziţia teoretică şi de istorie a ortodoximului, invocînd în spirijinul argumentării lui literatura apocrifă, neecumenică şi canonică. În această privinţă afirmă: „multe credinţe, pe care un necunoscător (...) le poate socoti bogomilice (...), sînt aşa-numitele *theologumene*, adică *credinţe neprimite oficial de biserică, dar admise ca necontravenind dogmei exprese*" [9]. Combate apoi teza originii folclorului religios creştin ca purtător de „mitologie păgînă", conform căreia folclorul religios ar fi „un sincretism sau quasi-sincretism" între credinţele antecreştine şi cele creştine [10]. Critică imixtiunea şi explicaţia mitică antecreştină în corpul folclorului religios.

Remarcînd că este vorba numai de o „*explicaţie mitico-creştină* specifică poporului român", deci în ultimă instanţă că folclorul religios român reflectă „*cunoaştere mitică creştină* proprie unei *mitologii creştine*", Th. Feciorn interpretează cunoaşterea mitică din perspectiva teoriei cunoaşterii formulate de Lucian Blaga [11]. Rostul cunoaşterii mitice nu e redat prin idei, ci prin *imagini (icoane)*, adică prin *închipuiri şi întîmplări*

simbolice, prin semnificaţii şi transsemnificaţii. Şi, în cele din urmă, convine că istoriceşte, de la sine, „poporul a gîndit mitic creştineşte" [12], iar folclorul mitic nu a „izvorît din cunoaşterea mitică împrumutată", ci numai dintr-o „mitologie creştină" [13], şi încheie: *explicaţia mitică* e în ultimă instanţă „o creaţie pe planul culturii minore" [14].

Termenii în care a fost pusă şi rezolvată problema folclorului religios schimbă înţelesul clasic al acestui *gen de folclor*, considerat pînă la interpretările menţionate ca o modalitate populară de a tălmăci principiile religiei, indiferent de sursa lor religioasă. Folclorul religios este în fond tot un fel de *folclor mitic* care emană dintr-o concepţie religioasă distinctă despre structura şi dezvoltarea unei viziuni mitice, a unor divinităţi şi instituţii etnoculturale, şi codificarea mesajului dramei umane exprimată pe plan local.

Astfel concepută, mitologia română degajă din sistemul ei de mituri un *panteon*, o *dramă mitică* şi o *experienţă spirituală*. Din panteon fac parte două categorii de divinităţi:

— *divinităţi nominalizate şi determinate* fizionomic, caracterologic şi funcţional;

— *divinităţi anonime şi nedeterminate* fizionomic, caracterologic şi funcţional.

Ultimele soiuri de divinităţi: 1) s-au născut hibride, fără *personalitatea mitică*; 2) şi-au pierdut între timp personalitatea mitică; 3) au fost ocultate de comunitatea care le-a generat (din motive de conservare); sau 4) au fost *tabuizate* pentru teroarea mitică pe care au exercitat-o asupra comunităţii care le-a adoptat.

Majoritatea acestor divinităţi anonime şi nediferenţiate provin din impacturi, contaminări şi calchieri mitice (îndeosebi de ordin demonologic), în timpul migraţiei popoarelor asiatice în Europa şi implicit în ţările române. Aşa se face că multe din aceste divinităţi prezintă, sub raport cultural, *paralelisme mitice* ce contrariază pe cercetători, deşi convieţuiesc nestingherite în aceeaşi comunitate etnoculturală, ca şi în comunităţi culturale mixte. Cu toată expresia lor anonimă şi nediferenţiată, alcătuiesc mărul discordiei între mitologişti, care atestă sau contestă apartenenţa lor la o comunitate etnică şi rolul lor cultural la altă comunitate etnică.

Mitologia română presupune, înainte de toate, cunoaşterea *etnotonusului ei mitopeic*, *vitalitatea ei istorică*, care îi imprimă *valori epice* unice şi o fac reprezentativă în concernul culturii universale.

Orice mitologie etnică, deci inclusiv şi mitologia română, trece prin *două faze istorice* de *cunoaştere* şi *redactare*, printr-o fază *mitografică* (de organizare tematică şi descriere a materialelor unui *sistem de mituri comunitar-etnice*) şi printr-o fază *mitologică* (de închegare într-o operă documentar-literară, unitară şi coerentă, izvorîtă dintr-un sistem de mituri etnice), prezentată analogic şi comparativ-istoric cu alte mitologii etnice similare. Faza a doua se încheie în baza unor ipoteze de interpretare, a unor enunţuri teoretice şi tezice, proprii oricărei elaborări ştiinţifice.

Mitografiile au fost întreprinse în general în antichitate de *logografi* şi *literaţi*, iar mitologiile de oamenii de ştiinţă în evul mediu, perioada modernă şi contemporană. Mitografii descriu sistemele de datini şi tradiţii etnice aşa cum acestea vieţuiesc sau supravieţuiesc în superstiţiile, credinţele, cutumele şi tradiţiile incluse în calendarul activităţilor populare, în onomastica comunitar-etnică, în literatura orală şi artele populare.

Mitologii urmăresc și explică epistemic tematica și problematica sistemului de mituri care emerg într-o mitologie, făcînd analogii și ipoteze referitoare la descoperiri, comparații, paralelisme și semnificații, interpretînd la scară istorică rolul *etnoetic*, *etnoestetic* și *etnoartistic* în spiritul *etosului mitic* al unui popor.

În această amplă perspectivă epistemologică mitologul abordează implicit și explicit relațiile dintre mitologie și metafizică, etică, estetică și axiologie.

3. Cronologia mitică. — O mitologie științifică fără *o cronologie mitică* nu e de conceput. Se poate pleda pentru o cronologie mitică fără a risca să se exagereze în limitele fanteziei creatoare? Fără a divaga sub pretextul periodizării alegoriilor, metaforelor și simbolurilor?

Cronologia mitică reclamă o singură condiție pentru a fi relativ valabilă, ca materialele la care ne referim : *mituri, însemne mitice, personaje mitice, instituții mitice* etc. să posede *puncte de reper istorice* în fabulația și anecdotica lor. În acest caz, cronologia mitică n-ar exprima decît o aproximare a interpretărilor de tip evhemeric, o transpoziție, dacă nu o transfigurare mitică a unei istorii diacronice posibile sau probabile? Cronologia mitică s-ar confunda atunci cu *o cronologie probabilă* și, de ce nu, *probabilistică* a unei realități trecute, incerte sau fantasmagorice.

Aspecte ale *cronologiei mitice* ni le oferă studiul stadial-istoric al fazelor mitologiei române, prin fondul de superstiții și credințe mitice, prin relictele și reminiscențele mitice.

O cronologie mitică sub raport tematic : 1) a ciclului vieții (naștere, nuntă, muncă, moarte) ; 2) a calendarului sărbătorilor de peste an (sărbătorile consacrate : cîrnelegilor, păresimilor și cincizecimei) ; 3) a datinilor (botanice, ornitologice, descîntece) ; 4) a tradițiilor populare întreprinde Simeon Fl. Marian, pe care nu o poate ignora nici o cercetare mitologică, cu o singură condiție, ca această cronologie tematică să fie racordată la cercetările care au adăugat noi aspecte și elemente la conținutul ei.

Altă cronologie mitică a închipuit-o I. A. Candrea [15]. Pornind de la *statistica aproximativă* a lui G. D. Scraba referitoare la cele 53 de „sărbători superstițioase", I.-A. Candrea ajunge să treacă în revistă *157 de sărbători superstițioase*, clasificîndu-le în 26 de categorii tematice, la care nu a adăugat *sîmbetele morților* de peste an și *sîmbetele moșilor* (care uneori se confundă cu sîmbetele morților).

O cronologizare mai precisă de ordin calendaristic a întreprins-o Petru Caraman [16], în legătură cu *ciclul sărbătorilor de iarnă* : Crăciunul, Anul Nou și Epifania, care ne relevă cîteva puncte de reper temporale, cînd sărbătorile creștine au preluat, unificat și continuat calendarul sărbătorilor ciclului păgîn greco-roman, dominant în Dacia romană prin intermediul legiunilor, colonilor și veteranilor. Sărbătorile de iarnă ale ciclului creștin reflectă fondul mitic autohton al popoarelor din Europa orientală, cu contaminările și paralelismele tradițiilor și superstițiilor mediteraneene ce au precedat creștinismul.

Totuși Petru Caraman, baordînd cercetările *cronologiei mitice* susține că „nu poate fi vorba de o cronologizare precisă (...) a produsel folclorice, dar de cele mai multe ori nici chiar de una aproximativă" [18]. Trece în revistă considerațiile asupra *limitei maxime* de păstrare în memoria unei colectivități primitive (5 pînă la 6 generații, între 150 — 200 ani) a unor fapte și date în produse folclorice, după care timp încep degradarea și dispariția. Degradarea constă în *adaptarea și readaptarea* lor la alte întîmplări și eroi, la alt spațiu și timp [19]. Așa că, în fond, cronologizarea evenimentelor proaspete (între 200 și 150 de ani) nu mai oferă un interes deosebit, pentru că sînt *databile pe alte căi*. „Dintre creațiile populare sînt unele care *trebuiesc excluse* cu totul de la orice *probă de cronologizare* a lor sau a evenimentelor despre care ele tratează. Între acestea intră (...) producțiile genului liric (...), cele din genul epic, basmele, snoavele (...), legendele cu fond miraculos — în special cele etiologice (...), proverbele, ghicitorile (...), cîntecele (recitativele) datinilor, cum sînt colindele" [20].

Timpul în balada populară este cu totul *secundar*, *anul* nu apare niciodată în textul epic la români. Poporul român (și cele slave) „manifestă uneori *tendința de a actualiza* faptele petrecute într-un trecut îndepărtat, iar pe de altă parte, alteori, *tendința de a arhaiza* întîmplări relativ recente" [21]. În această privință Petru Caraman merge pe urmele lui Van Genepp, care afirmase că *legendele istorice îmbătrînesc sau întineresc faptele pe care le relatează poetic*. Tendința de actualizare și tendința de arhaizare, ca produse antitetice ale adaptării, „constituiesc [pentru Petru Caraman] izvorul cel mai important a tot felul de *anacronisme*" [22]. Remarcă importanța *baladelor dispărute* pentru cronologia baladei populare. Combate *valoarea documentar-istorică* a baladei populare, pledînd pentru *valoarea ei psihologică și estetică*.

Motivele și *evenimentele neistorice* îngreuiază însă cronologizarea baladei populare. Relevă în opera lui N. Iorga modul cum a interpretat cronologia baladei populare și susține că *singura cronologizare relativă e cea pe cicluri epice*.

Petru Caraman face o demonstrație excelentă în privința cronologizării, exemplificînd cu *cîntecul lui Marcos Pașa*. Se sprijină pe cronicile polone, ucrainene și române, pentru a lăsa la o parte „elementele fantastice" și „atmosfera de miraculos" și stabili prin eroii de baladă (oastea turcească și comandamentul expediției) autenticitatea istorică a evenimentului și determinarea timpului și locului expediției turcești.

Problema cronologizării aproximative a unor *mituri* sau *personaje mitice* ne va preocupa însă în partea a doua, consacrată „genezei elementului fantastic și miraculos în mitul istoric" [23].

În expunerea sa Petru Caraman consideră balada lui *Marcos Pașa* mult mai veche decît secolul al XV-lea, cînd se intensifică invazia turcă. Turcii invadatori și pașa *se substituie altor personaje mai vechi ale baladei*, de aceea balada pare a se referi la un timp foarte îndepărtat și la un spațiu de la capătul lumii. Elementele folclorice care alcătuiesc atmosfera baladei sînt deci anterioare, cînd probabil balada avea formă de *legendă*. De ce fel de legendă este vorba? Se înțelege că nu de una istorică, ci de una care avea multe contingențe cu *basmul mitic* și poate chiar cu *mitul*.

Noi propunem *o cronologie relativă*, bazată pe structura și *funcțiunea miturilor în stratificarea lor evenimențială și pe stadiile lor de dezvoltare în cadrul stratificărilor mitice*.

4. Substratul, adstratul și stratul mitologiei. — În evoluția mitologiei române distingem trei mari straturi mitologice, cu substraturile lor corespunzătoare, care marchează relativ cronologic trei etape de organizare și reorganizare tematică a mitologiei : *substratul, adstratul și stratul* [24].

Prin *substratul* mitologic înțelegem, în cazul românilor, perioada de formare a mitologiei celor două popoare indo-europene, *dacii* și *romanii*, care au participat la mitogeneza daco-romanilor, marcînd astfel etapa cu care începe *mitologia noului popor* de origine daco-romană.

Prin *adstratul* mitologic înțelegem perioada de evoluție internă rezultată în evul mediu timpuriu, în care constatăm pe de o parte contaminări, influențe și calchieri, provocate de conviețuirea parțială cu unele grupuri alogene provenite din migrația popoarelor euro-asiatice și asimilarea unor grupe etnice migratoare în aceleași condiții, pe de altă parte, adaosuri și retușări mitice rezultate din *influența paralelă a creștinismului popular*, ca și a celui *clerical bizantin*. În adstratul mitologic s-a dat o bătălie, cînd surdă, cînd violentă, între mitologia daco-romană și mitologiile popoarelor migratoare și paralel cu mitologia creștină poporană în plină expansiune.

Iar prin *stratul* mitologic înțelegem perioada de restrîngere a sferei de influență a mitologiei române în avantajul religiei creștine, concomitent cu înflorirea literar-populară și literar-cultă a patrimoniului mitic daco-roman.

Substratul mitologic cuprinde întreaga perioadă de la *antropogeneză* pînă la *etnogeneza dacă* și de la aceasta pînă la *etnogeneza daco-romană*, care prefigurează *mitogeneza română*. Adstratul cuprinde perioada de la *etnogeneza română* pînă la nașterea culturii medievale române și stratul cuprinde perioada de la *nașterea medievală a culturii române* pînă la *renașterea culturii moderne române*.

În cadrul acestei *cronologii relative* bazate pe stratificarea sistemului de mituri autohtone în *trei mitologii* : *mitologia dacă, mitologia daco-romană* și *mitologia română*, se pot face unele determinări istorice mai precise, bineînțeles acolo unde materialele documentar-mitice permit aceasta. În materiale documentar-mitice introducem : *miturile propriu-zise, legendele mitice, baladele mitice, basmele mitice, riturile* și *ceremoniile* care și-au pierdut eficiența între timp, dar care trădează prin *simbolismul lor* un substrat mitic uneori destul de evident.

Sub raportul stadiilor de evoluție dialectică a miturilor, propunem o adîncire a cronologiei relative. Ne referim la cinci stadii de *evoluție dialectică* :

— *stadiul evolutiv lent* de acumulare treptată a mitoidelor și mitemelor și de închegare a lor în nuclee mitice — cu rituri corespunzătoare de sacralizare;

— *stadiul revolutiv* de creștere rapidă a nucleelor mitice și a riturilor corespunzătoare pînă la alcătuirea de sisteme de mituri;

— *stadiul transevolutiv* de camuflare, disimulare sau ocultare a *miturilor prin rituri* sau a *riturilor prin mituri*, pentru a păstra în direcții și sensuri aparent diferite sacralitatea tematică sau expresia stilistică a acestei sacralități;

— *stadiul involutiv* de descreștere treptată a conținutului și destrămare firească a mitului în mitologumene și a ritului în ceremonial;

— *stadiul disolutiv* de destrămare a mitologumenelor în pretexte mitice populare sau culte de ordin literar.

În baza acestei cronologii relative, studiul mitologiei române trebuie să se sprijine, pe lîngă prefigurările *mitologiei predace*, pe acelea ale *mitologiei dace* și *daco-romane*, ca și pe studiul paralel al *mitologiei daco-române* cu celelalte *mitologii posibile dialectale și cosubstanțiale* : *mitologia macedoromână, meglenoromână* și *istroromână*, fiecare cu forma ei relativ diferențiată de restul corpului mitologiei dacoromâne. Însă pînă în prezent mitologiile posibile dialectale și cosubstanțiale nu au fost cercetate și consemnate în studii speciale. Puținele date aleatorii pe care le avem la îndemînă, inserate ici-colo, în culegeri și studii neprogramate, le-am folosit cînd a fost cazul, la locul oportun și în expunerea comparativ-adecvată temei tratate. E o premergere pe drumul căreia urmașii trebuie să persevereze în viitor.

5. Tematica mitologiei. — Pentru a răspunde tuturor cerințelor unei concepții și viziuni despre viață și lume, o mitologie trebuie să cuprindă în general patru *secțiuni interdependente*, în care să intre materialele întregului sistem de mituri etnice, reduse la limita expresiei lor tematice : *daimonologia, semideologia, deologia* și *eroologia* [25].

„Prima secțiune și cea mai veche a mitologiei o alcătuiește *daimonologia*, care cuprinde studiul tuturor divinităților de rang inferior care în imaginația arhaică populează spațiul cosmo-terestru. Daimonii pot fi malefici sau benefici după rolul atribuit de credința populară. Daimonii benefici sînt cu precădere celești și mezoterești (ce aparțin biosferei). A doua secțiune este alcătuită din *deologie*, care descrie și interpretează toate divinitățile de ordin superior, ce țin de politeism. Familia de zei superiori este uneori constituită după modelul familiei arhaice, patriarhale, cu un zeu *pater deorum*, alteori după un model primogenic — de *autarhie sexuală*. În mai toate mitologiile lumii, în sînul familiei de zei există disensiuni, tabere adverse și rivalități, care uneori iau forme dramatice. Între zei încep atunci lupte de supremație sau *teomahii*. Cînd aceste lupte se răsfrîng și în taberele umane ale adoratorilor acestora, teomahiile se transformă în *teoantropomahii*. Tabăra divină care învinge, schimbă structura familiei de zei în favoarea ei. Acesta e stadiul henoteist al mitologiei. Tot de a doua secțiune a mitologiei ține și *semideologia*, care cuprinde descrierea și interpretarea semizeităților, divinități auxiliare ce fac parte din familia cosmică sau terestră a marilor divinități. A treia secțiune a mitologiei descrie și interpretează *eroologia*, care se referă la *eroii civilizatori și eroiarzi*" [26]. Mitologia ca știință urmărește, pe lîngă explicarea de ansamblu a miturilor în structura lor intimă, semnificațiile și mesajul lor istorico-cultural și modul de gîndire mitică ca parte constitutivă a modului general de gîndire populară. În substanța ei, orice mitologie exprimă marile probleme gnoseologice pe care le-a ridicat spiritul omenesc în experiențele lui milenare de viață social-culturală : problema teogonică (a creării divinităților), problema cosmogonică (a creării divine a cosmosului), problema antropogonică (a creării omului de către divinități), problema etnogonică (a creării unei comunități etnice), problema erotogonică (a creării erosului), problema nomogonică (a creării legității mitice în cosmos și în societatea umană).

6. Tipurile de mitologii. — Lipsa uneia din secțiuni denotă ori un sistem de mituri etnice care și-a pierdut o parte din contextul lui, ori cecitatea științifică a mitologistului care consideră drept completă o *mitologie incompletă, nevîrstată, știrbită* în structura și reflectarea realității mitice.

În *istoria mitologiilor* constatăm asemenea lipsuri, care denotă concret mai mult *denivelări sistematice* sau *aproximări sistemice*. Întîlnim *mitologii incomplete* care nu depășesc *stadiul demonologic și eroologic*, la

populaţii retardate (numite incorect „popoare anistorice" şi uneori la „popoarele [zise] primitive" din perioada modernă a e.n.), alteori întîlnim *mitologii complete* care cuprind toate compartimentele activităţii mitice, la popoare evoluate numite pleonastic „popoare istorice".

În aceste condiţii mitologia este o formă de manifestare general-umană a conştiinţei etnosociale, a istoriei reale sau fantastice a acestei conştiinţe, ilustrată de o bogată fabulaţie şi uneori şi mai bogată anecdotică mitică.

Sub raportul consistenţei lor distingem trei categorii de mitologii: *mitologii conservate in situ* (în culturi populare şi religii „poporane"); *mitologii reconstituite* (din materiale documentare ce au supravieţuit ca sau în relicte şi reminiscenţe istorice) şi *mitologii inventate* (de pseudo-mitologişti, artişti, literaţi şi oameni de ştiinţă). Mitologiile inventate nu ne interesează decît în subsidiar, ca produse paramitologice ale fanteziei creatoare a cărturarilor.

7. Reconstituirea ştiinţifică. — O etnomitologie porneşte uneori de la *mituri fără fabulaţie* şi chiar implicit fără anecdotică, fără iconografie plastică, fără rituri proprii; alteori de la *rituri fără mituri*, fără scenariu bine definit, fără tensiuni dramatice. Pe baza modelelor de mituri arhetipice şi a riturilor corespunzătoare trebuie reconstituite sistemul de mituri şi dinamica acestui sistem în contextul etnomitologiei aferente.

Mitoidele (sau nucleele unor viitoare mituri), *mitemele* (sau elementele constitutive ale miturilor), *relictele mitice* şi *reminiscenţele mitice*, cu riturile corespunzătoare, *legendele mitice*, *baladele mitice* şi *basmele mitice* alcătuiesc ceea ce în mod obişnuit numim *folclor mitic* propriu-zis. Acest folclor mitic anticipează prin conţinutul, speciile, funcţiunea şi valoarea lui ceea ce numim *folclor religios*. Este parţial preluat, adaptat şi transsimbolizat de folclorul religios, uneori pînă la omologare, alteori pînă la asimilare. Folclorul religios evoluează paralel cu folclorul mitic, în subsisteme de mituri paralele, ce alcătuiesc doar mitologii populare, *o mitologie tradiţional-populară* şi *o mitologie populară creştină*. Din structura folclorului mitic se extrag, decantează, decodifică şi interpretează *mituri păgîne*, şi se reconstituie mituri creştine, care uneori se contracarează, alteori se completează reciproc în etnomitologia aceluiaşi popor.

Dar mitologia etnică prin sistemul de mituri particulare pe care le conţine reflectă şi *gradul de mitologizare a unei concepţii şi viziuni coerente de mituri etnice* într-un panteon care exprimă ceea ce este mai autentic într-o cultură tradiţional-populară.

Spre deosebire de mitologie ca ştiinţă generală a mitului, etnomitologia ca ştiinţă a sistemului de mituri etnice este în fond *un extract sistemic din fondul global de mituri etnice*; *o sinteză integratoare* de arhetipuri şi tipuri, de variante şi invariante mitice ale unui popor, bine definit în timp şi spaţiu, şi totodată *o sinteză integrată* a tuturor activităţilor mitice în cultura globală care le-a generat. Dar o etnomitologie, în alţi termeni, reflectă, pe lîngă *o anumită concepţie despre viaţă şi lume*, şi o anumită viziune despre fenomenele şi faptele reale în structura lor mitico-evenimenţială. Totodată o etnomitologie degajă din reprezentările artistice şi din modelele de gîndire şi creaţie mitică *o stilistică mitologică*, deosebită de stilistica literară propriu-zisă.

În interpretarea noastră ştiinţifică înfăţişăm etnomitologia ca o *structură plurală*, în sensul că pe de-o parte includem în mitologie un sistem de relicte şi reminiscenţe mitice proprii stadiilor culturale anterioare, depăşite istoriceşte, şi, pe de altă parte, includem un sistem de creaţii mitice derivate din primele sau rezultate din mitogeneza permanentă a gîndirii etnice. Aşa se face că fundamentarea istorico-socială a etnomitologiei trebuie să se bazeze, pe lîngă studiul *paralelismelor mitice interne*, şi pe *sudiul conex comparativ-istoric extern al mitologiilor popoarelor* cu care românii au venit în contact direct sau indirect, în condiţii materiale şi spirituale cunoscute. Numai printr-o asemenea *structură plurală* se poate ajunge la *reconstituirea cît mai reală a unei mitologii etnice*, în ansamblul ei, în care să se întrevadă caracterele particulare ale spiritualităţii proprii, în comparaţie cu cele ale popoarelor vecine sau apropiate din aceeaşi zonă cultural-istorică.

În această perspectivă teoretică şi metodologică recuperarea şi reconstituirea mitologiei române reclamă în prealabil şi investigaţia paralelă a celorlalte etnomitologii din sud-estul Europei, între care au existat un contact istoric reciproc, schimburi de idei şi valori mitice, şi ceva mai mult, un destin istoric comun, chiar dacă uneori a fost ingrat. Similitudinile, omologările şi convergenţele mitice ne fac să constatăm ce am dat altora şi ce am primit de la alţii, ce am asimilat creator şi ce au asimilat aşijderea vecinii de la români [27].

Pentru încadrarea sau detaşarea cultural-istorică a mitologiei române, *în* sau *din* contextul mitologic al sud-estului şi estului Europei nu posedăm, pînă în prezent, studii de sinteză, ci doar cîteva micromonografii tematice parţiale pe care nu le putem folosi comparativ istoric decît sub rezervă, ca puncte aproximative de reper. În schimb posedăm studii analitice pe teme şi probleme etnomitice, la care vom recurge ori de cîte ori vom avea nevoie, pentru indicaţiile lor preţioase, pentru sublinierea substratului indo-european comun, sau a elementelor de adstrat. În ultima vreme atlasele etnografice, folclorice, etnologice şi sociologice, ca şi colecţiile muzeale de materiale etnografice şi folclorice, au scos în evidenţă multe idei şi fapte mitice demne de luat în consideraţie, care reflectă mitologizarea ca o *formă de mentalitate istorică*, nu ca o stare de conştiinţă permanent creatoare de mituri. Aşa că sub raportul comparativismului istoric extraromânesc rămîn încă deschise porţile studiilor viitoare.



Reprezentare plastică (ceramică).

1. Criterii de studiu: nivele şi izvoare mitologice. — Pentru elucidarea aspectelor esenţiale ale istoriografiei mitologiei române ne propunem întîi să trecem în revistă izvoarele antice şi medievale ale problemei şi apoi să schiţăm structura de ansamblu a însăşi acestei mitologii.

Mitologia română prezintă *trei nivele de cugetare mitică* concretizate în *trei straturi de creaţie istorică (a mitologiei autohtone)*:

— nivelul *substratului mitic* ce ţine, în general, de comuna primitivă;

— nivelul *adstratului mitic* ce ţine de evul mediu şi

— nivelul *stratului mitic* ce ţine de perioada modernă şi contemporană.

În această perspectivă istorică, împărţim izvoarele istorice ale mitologiei române în trei grupe distincte, însă interdependente prin conţinutul lor tematic şi problematic, în:

— izvoare referitoare la *substratul mitologiei române* (secolul X î.e.n. pînă în secolul al III-lea al e.n.);

— izvoare referitoare la *adstratul mitologiei române* (secolele IV—XIV ale e.n.);

— izvoare referitoare la *stratul mitologiei române* (secolele XV—XX ale e.n.).

Nu urmărim să definim aceşti termeni, deoarece semantic ei explică lexic conţinutul lor. Însă ne propunem să le precizăm trăsăturile caracteristice cînd îi vom prezenta în succesiunea lor cronologică.

Primul nivel de cugetare mitică îl constituie substratul mitologiei române, care prezintă perioada cea mai lungă de elaborare tematică şi problematică. În esenţa lui, substratul mitologiei străvechi autohtone posedă la rîndul lui sedimentări proprii, peste care s-au adăugat aluviuni preindo-europene şi indo-europene, aluviuni sarmatice, celtice, scitice, iliro-trace şi greco-latine.

Din motive de economie a redactării, vom expune *partea introductivă* a substratului mitologiei române numai în sinteza lui, trecînd deocamdată peste infiltraţiile, adaosurile şi retuşările ce au avut loc în lungul proces de elaborare mitologică preistorică.

Tematica şi problematica străvechii mitologii preistorice carpato-balcanice se referă la unele *complexe mitologice*, nu totdeauna lămurite, lăsînd porţile deschise pentru interpolări şi ipoteze.

Al doilea nivel de cugetare mitică îl constituie adstratul mitologiei, care prezintă perioada medievală de elaborare. În adstratul mitologiei române intră întîi toate contaminările şi calchierile mitice rezultate din migraţii şi convieţuiri cu unele popoare alogene, apoi intră toate aculturaţiile unilaterale sau reciproce, în care un rol important l-au jucat,

pe de-o parte, popoarele dominante şi, pe de altă parte, creştinismul ortodox. Acum pătrund sporadic elemente de mitologie germanică şi slavă în corpul mitologiei române, pentru a îngroşa sau dilua substanţa ideativă şi pondera expresia plastică a străvechilor mituri autohtone.

Ultimul nivel de cugetare mitică, cel mai scurt şi mai elaborat sub raport artistic şi estetic, este stratul mitologiei române, precipitat în ultimele trei secole în procesul renaşterii culturale, cînd constatăm trei mitologii române paralele: una *populară* sătească, una *creştină* şi una *literară*.

2. Substratul mitologiei române. — Mitologia autohtonă prezintă două aspecte istorice, relativ distincte, însă independente: unul istoric anterior şi altul ulterior etnogenezei române.

Aspectul istoric anterior etnogenezei române se referă la perioada dintre antropogeneză şi etnogeneza propriu-zisă şi cel istoric ulterior referitor la perioada dintre etnogeneza română şi renaşterea culturii române.

Aspectul anterior este relevat parţial de izvoare arheologice şi totodată de izvoarele literaturii clasice greco-latine.

a) *Izvoarele arheologice* referitoare la materiale de ordin mitologic descoperite pe teritoriul României actuale scot în evidenţă straturi de aşezare aparţinînd epocilor primare: paleolitică, neolitică, a bronzului şi fierului.

Nivelurile stratigrafice şi orizonturile culturale corespunzătoare epocilor preistorice şi istorice atestă existenţa unei *gîndiri mitice autohtone* în formaţie, totodată contradictorie şi polivalentă, cu crize de creştere şi tulburări de expresie plastică.

Izvoarele arheologice scot în evidenţă elemente şi aspecte ale activităţii magico-mitologice, a scenariilor rituale şi cultice ale mitologiilor locale pre-dace. Săpăturile efectuate, îndeosebi în secolul al XX-lea, au relevat resturi de civilizaţie paleolitică, neolitică, a bronzului şi a fierului, pentru grupele şi populaţiile etnice indigene. Printre descoperirile arheologice menţionăm: vetre de aşezări şi locuinţe, necropole, incinte sacre, obiecte (unelte şi artifacte), însemne rituale etc. Studiul comparativ al cronologiei (stratigrafice, tematice şi problematice), al morfologiei (reale sau presupuse) şi al semnificaţiei (intrinseci sau extrinseci) ne destăinuie *structuri de sisteme* emblematico-magice şi heraldico-mitologice de tip totemic, create şi utilizate de autohtoni.

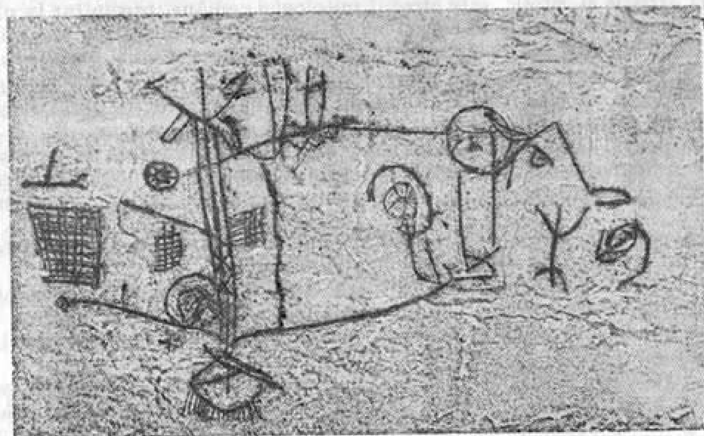
Reconstituirea unei mitologii autohtone incipiente din aceste puţine date şi elemente arheologice ar deveni temerară dacă s-ar bizui numai pe ele. Cercetarea noastră însă îşi propune să integreze această reconstituire în contextul general al complexului mitologic istorico-geografic din sud-estul Europei, folosind, cum am preconizat în prima parte a lucrării, metoda comparativ-istorică, apoi a analogiei recurente şi a ipotezelor de lucru.

În ansamblul lor, materialele arheologice precizează locul, aria şi zonele de prezenţă şi distribuţie, rolul simplu sau complex, obiectele sacre sau profane, eventualele totemuri şi tabuuri. În funcţie deci de descoperirile arheologice ale *întunecatei mitologii pre-dace* se lasă surprinse cîteva elemente şi aspecte care alcătuiesc pentru noi puncte de reper în studiul substratului mitologiei române.

Cel mai arhaic *nivel mitologic* se referă, în ultima analiză, la *forme incipiente de cult*, imprecise în semantica lor, discutabile în simbolistica lor, ca şi la *figurările ambigue* ale unor făpturi sacre. Acesta este nivelul

care include *cultul forței brutale* a intemperiilor, cataclismelor, vegetației involte, a pustietăților.

Cele mai vechi indicații mitologice din aceste epoci îndepărtate ni le prezintă cercetările asupra așa-ziselor „culturi arheologice", restrînse la cîteva *profiluri stratigrafice*. Dintre aceste „culturi arheologice" men-



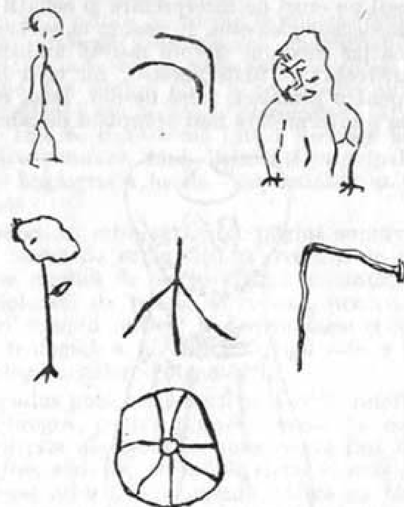
Grafică rupestră, Runcu pe Sohodol, după C. N. Plopșor.

ționăm *Cultura Criș*, în care s-a constatat prezența de *figurine feminine* care simbolizau fecunditatea. De asemenea cultura ceramicii liniare, cultura Vinča-Turdaș, cultura Vădastra. La Vădastra s-au descoperit și *figurine mascate*, care au sugerat prezența unor mituri criptice folosite de magicieni și credincioși. În cultura Gumelnița s-au descoperit piese de inventar funerar, iar în complexul cultural Cucuteni (A, AB și B), figurine antropomorfe alături de figurine zoomorfe. Unele capete de figurine în formă de căițe au fost făcute astfel pentru a servi de recipiente pentru ardere de rășini sau fumigații cu plante aromate. În cultura Cernavodă s-au remarcat *figurine tatuate* pe piept cu semne ce reprezentau cuțite rituale sau toporiști de război, ca și figurine reprezentînd cai. Iar în cultura Gîrla Mare s-au descoperit urme de foc.

b) *Izvoare narative* referitoare la aspecte, teme și probleme de mitologie preistorică în Dacia, incluse în operele logografilor și mitografilor antici greci și romani. Lucrările literare și protoștiințifice în greaca antică și latină, despre superstițiile, credințele, cutumele și tradițiile populațiilor și grupelor etnice din epocile preistorice în Dacia, ne scot în evidență alte teme, elemente și aspecte ale mitologiei locale, în variantele lor pe epoci preistorice. Logografii și mitografii ne-au transmis știri, cu conținut mai larg sau mai restrîns, întîmplător sau precis, fantastic sau veridic, referitoare la gradul de dezvoltare sociomitologică a vieții în Dacia preistorică. Deși aceste izvoare narative se referă mai mult la perioada premergătoare formării civilizației și culturii dace, începînd cam din secolele X–VIII î.e.n., ele pot fi proiectate fără teamă de eroare de calcul cu un mileniu și jumătate mai adînc în trecutul vieții pe pămîntul Daciei. Susținem această ipoteză pentru că unele texte narative conțin

referințe și indicații și asupra superstițiilor și cutumelor mult anterioare, referințe și indicații relativ la *pre-mituri* și *pre-rituri* indigene, care uneori au supraviețuit pînă în plină civilizație și cultură dacă, alteori au dispărut în marile prefaceri rapide ale epocilor preistorice.

În cîteva din narațiunile antice, grecești și latine, despre timpii imemorabili și activitățile mitice proprii acestor timpi, întrezărim expli-



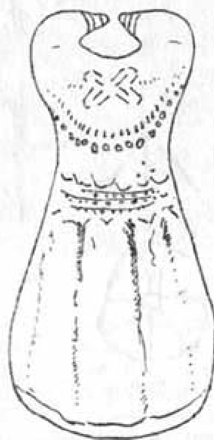
Grafică rupestră, Polovraci, după C. N. Plopșor.

cații subsecvente sau incidentale, mai mult sau mai puțin clare, la presupusele origini ale unor superstiții, credințe, cutume și tradiții dace. După aceste referințe și informații (în parte obiective) este posibil ca *mitologia pre-dacă* să fi constituit miezul *mitologiei proto-dace*; iar aceasta, la rîndul ei, *expresia transsimbolizată a mitologiei dace*.

Cercetările izvoarelor narative le-am supus unei analize semantice și axiologice a textelor și contextelor lor, precum și unui control comparativ-istoric al conținutului integrat în mișcarea de idei culturale ale epocilor respective.

c) *Izvoare paleoetnologice*. Studiul de teren al relictelor etnografice și al reminiscențelor folclorice și de artă populară, al cutumelor și tradițiilor *paleojuridice*, *paleomedicale*, *paleoastronomice* etc. coboară cunoașterea noastră pînă în comuna primitivă. E drept că în această retrospecție putem avea vertigii de adîncime, percepe și interpreta uneori eronat. Dar metodele complexe de verificare a materialelor astfel receptate ne pot readuce la simțul proporțiilor și al realităților posibile și probabile. De aceea cercetarea diacronică am efectuat-o pe etape și studii de cristalizare a rezultatelor obținute de la contemporan la feudal, de la feudal la antic, de la antic la primitiv. Ipoteza relevării trecutului îndepărtat prin unele supraviețuiri în trecutul apropiat, în baza ideii că trecutul își prelungește antenele în timp, poate duce la regretabile erori de inter-

pretare, ce justifică, în fond, *exploatările de adîncime* pe care le facilitează paleoetnologia, nu atît ilustrația documentară și reconstrucția tezistă, cît mai ales descoperirea și valorificarea unor puncte de reper și referințe, prin intermediul *cercetărilor complexe de tip interdisciplinar*, axate de astă dată pe analize și sinteze fenomenologice, structuralist-semiotice, morfologice și hermeneutice. Am evitat studiul sofisticat al relictelor și reminiscențelor mitologice, pentru a nu baza comparațiile istorice și transferul de analogii pe erori de interpretare și ecuații de calcul prestabilit. Cercetarea paleoetnologică este, în esența ei, *circumstanțial-adecvată* la cunoștințele noastre moderne despre mediul ambiant și economico-tehnic al Daciei străvechi; cu toate acestea, nu ne-a dus totdeauna la concluzii valabile pentru premisele puse de noi. Însă, ceea ce e mai important, ne-a dus la o interpretare mai apropiată de adevărul istoric.



Statuetă acefală, cu brațe în formă de coarne, după Vl. Dumitrescu.

Folosind toate aceste trei categorii de izvoare: arheologice, narative (literare și istorice) și paleoetnologice, vom putea expune în linii mari imaginea mai veridică a străvechii mitologii autohtone (în capitolul *Mitologii ancestrale*).

3. Adstratul mitologiei române. — Adstratul mitologiei române s-a format în perioada dintre procesul etnogenezei române și renașterea culturii române, aproximativ din secolul al III-lea, avînd ca centru de gravitate culturală evul mediu, adică perioada propriu-zisă de inițiere a culturogenezei române, pînă în secolul al XVIII-lea.

Al doilea nivel de gîndire mitică al mitologiei autohtone l-a constituit *adstratul mitic*, adică îndelungul proces feudal de influențe, contaminări și de calchieri culturale și implicit mitice alogene în corpul omogen al mitologiei române.

În această perioadă de migrații și conviețuiri cu unele popoare alogene a avut loc un vast proces de acculturație, în care un rol important l-au jucat întîi popoarele dominante și apoi creștinismul ortodox.

Din străvechea mitologie autohtonă a persistat în mitologia română structura elementară a *filoanelor mitice străvechi*, de esență preistorică, peste care s-a suprapus încă de la începutul erei noastre suprastructura unei mitologii creștine.

Elemente de mitologie germanică și slavă pătrund sporadic în corpul mitologiei autohtone, se topesc în substanța ei, îngroașă sau diluează conținutul ideativ al străvechilor mituri.

În feudalism se produce în corpul mitologiei autohtone o sciziune istorică: partea de mitologie daco-romană inabordabilă dogmaticii religiei creștine ortodoxe cade într-o *profundă ilegalitate culturală*, în care se menține mai apoi tot timpul pînă la renașterea culturii române, sub forma de *mitologie păgînă* sau *mitologie diavolească*; iar partea abordabilă religiei oficiale de stat se transformă într-o *variantă mitologică populară a confesiunii creștine-ortodoxe*, fără divinități principale, care reproduce la modul folcloric hagiografia locală încreștinată și tolerată de teologumenele medievale.

În această perioadă, mitologia zisă păgînă supraviețuiește fragmentar în popor sub formă de superstiții și credințe de ordin demonologic și eroologic. Așa se explică de ce, în ultimă instanță, mitologia română neasimilată și netolerată de religie se reduce, pentru necunoscători, la prima și ultima ei treaptă mitică, la demonologie și eroologie literară și plastică. Treapta teologică a acestei mitologii este o transpoziție literar-populară a teologumenelor și dogmaticii.

Arheologia a adus puține mărturii medievale referitoare la materiale mitologice: în Dobrogea, pentru primele secole în coloniile grecești și unele așezări fortificate ale cetăților romane au fost descoperite *incinte sacre, altare onorifice, statuete, resturi de statui* și *stele* cu figurarea *ospățului funerar* și *eroul călăreț*, monumente votive cu *Cavalerii danubieni*, monede istriote gravate cu *delfini sacri*, apoi tezaurul de la Tomis cu *zeița Fortuna* și *zeul Pontos* și șarpele fantastic *Glykon*, monumentul triumfal Tropaeum Traiani de la AdamKlissi — cu unele embleme și simboluri sacre etc. În restul provinciilor daco-romane, numite mai tîrziu Moldova, Transilvania, Muntenia, au fost descoperite unele incinte în cetăți probabil sacre, sau urme de incinte pe dealuri și munți, unele stînci modelate de natură sau de mîna indigenă, locuri de pelerinaj la izvoare considerate sacre, și construcții de cult, ca și *cahle* de interior de palate, cu silfide, cerbi cu stele în frunte, feți-frumoși etc.

În Dobrogea romană s-au conservat pînă în secolele III—IV e.n. sărbătorile mixte elino-romane (Hermana, Targeliile, Tauriile, Dionysiacele), ca și cele daco-romane (cultul bradului, al sacrificiilor de animale, al iconografiei ecvestre etc.).

În această perioadă începe organizarea creștinismului pe baze proprii locale.

În urma invaziilor popoarelor migratoare în Dacia romană, împăratul Aurelian (sec. III e.n.) ordonă retragerea unităților militare și a administrației romane, lăsînd numai capete de poduri pentru contactul cu Provincia apărată acum de cetățeni daco-romani, de daci și dacii liberi. Din secolul al III-lea al e.n. se scurg pînă în secolul al X-lea valuri nesfîrșite de triburi călări în migrație continuă. Fiecare val este împins de cel ce-i succedă și așa pînă la ultimul val. S-au scurs astfel sarmații, populație de origine vest-iraniană, apoi goții (vizigoții și ostrogoții) și

gepizii (ultimii în două valuri) — populații germanice de origine indo-europeană —, hunii de origine mongolă, avarii de origine mongolă, bulgarii de origine turcică (apoi slavizați), slavii de origine indo-europeană, maghiarii de origine fino-ugrică. Fiecare din aceste popoare, care se aflau pe diferite trepte de creație mitologică, unele pe treapta *demonologică*, și altele, puține, pe treapta semidivinităților și divinităților, au exercitat influențe asupra anecdoticii mitologiei daco-romane — în plin proces de perfectare ca mitologie română.

Despre un aspect mitologic al *goților și gepizilor* în Dacia postromană au scris Iordanes [1], B. P. Hasdeu[2], apoi Constantin Diculescu [3], Alexandru Busuioceanu [4] și Virgiliu Ștefănescu-Drăgănești[5] și alții, justificînd astfel o influență reciprocă daco-romană asupra goților, gepizilor și invers. La sfîrșitul evului mediu se exercită o altă influență reciprocă româno-germană în Transilvania între români și sași, iar în Bucovina între români și austrieci. Această dublă influență reciprocă este consemnată în lucrări care amintesc de credințe, datini și tradiții populare românești și germanice intrate în impact mitologic.

În ceea ce privește impactul etnic între români și slavi (tot un popor indo-european), migrați pe teritoriul Daciei postromane, s-a soldat și el prin influențe mitologice reciproce în perioada conviețuirii și prin încorporarea unor credințe in perioada asimilării slavilor de români. Atît influențele, cit și încorporările mitice rezultate din asimilarea slavilor nu au alterat fondul autohton al mitologiei române, pentru motivul că erau de aceeași factură indo-europeană.

Influențele, contaminările și calchierile mitice reciproce româno-slave au fost studiate în ceea ce privește terminologia mitică de B. P. Hasdeu, M. Gaster, N. Cartojan, P. Olteanu, Dan Simionescu, I. Iordan, George Mihăilă și alții, iar studiul propriu-zis mitologic de B. P. Hasdeu, I.-A. Candrea, Lazăr Șăineanu, Anca Irina Ionescu și alții. În cîteva din aceste lucrări se constată fie o dublă terminologie, pentru aceeași făptură mitică, fie o dublă interpretare semantică pentru aceiași termeni. Cert este însă că influența slavă asupra mitologiei române s-a exercitat în domeniul demonologiei mitice, în care slavii excelau. Iar din partea românilor s-au exercitat influențe lingvistice [6] și influențe mitice la slavii din sudul Dunării, în domeniul semidivinităților agrare și pastorale.

Faptul că ne-am oprit mai ales asupra migrației germanilor și slavilor nu înseamnă că nu s-au exercitat influențe reciproce între români și maghiari, însă acestea beneficiind de două fonduri mitice, diferite, indo-european și fino-ugric, nu au fost atit de elaborate și complexe ca în celelalte cazuri menționate. Totuși românii din Transilvania au dat mai mult alogenilor sub raportul obiceiurilor și datinilor mitice decît au primit de la aceștia. În această privință e de ajuns să menționăm obiceiurile mitice de peste un an legate de solstiții și echinoxuri, de agricultura de deal și păstoritul ovin.

Ioan G. Coman, într-o lucrare recentă[7], susține cu argumente de istorie a literaturii patristice la Dunărea de Jos, pe de-o parte că „populația daco-romană învîrstată din secolele III și IV cu goții, iar din secolele IV și V și cu hunii ... [care] vorbeau limbi diferite (gotica, hunica, avara etc.) erau înmănunchiate și apropiate prin limbă de cultura și administrația Romei, limba latină"[8] și pe de alta că, în această vreme, credința creștină a fost un „factor de promovare a romanizării" [9] în timpul migrațiilor. „Continuitatea nu putea fi atit de puternică și de lungă durată dacă daco-romanii creștini n-ar fi dus mai departe inima însăși a spiritualității geto-dacice, care era credința în nemurire" [10].

Înainte de etnogeneza românilor, mitologia autohtonă își restructurează problematica, instituțiile și ritologia în conformitate cu stadiul de civilizație și gradul de cultură ale primei verige etnice a poporului român : *daco-romanii*. Dar etnogeneza românilor, începută în secolul II al e.n., se continuă și se cristalizează în sec. IV—VI e.n. Primele izvoare feudale care consemnează aspectele esențiale ale acestei mitologii autohtone din perioada etnogenezei sînt *documentele de limbă*, referitoare la viața spirituală și la obiceiuri, superstiții și credințe, următoarele sînt *documentele de tradiție* (etnografice, folclorice și de artă populară) referitoare la procesul complex al civilizației și culturii protoromâne. Ambele categorii de documente s-au păstrat pînă tirziu în epoca feudală în descompunere, sub formă de relicte etnografice și reminiscențe folclorice și de artă populară.

Izvoarele literare feudale tirzii referitoare la cultura poporului român, fragmentat în țări românești separate provizoriu ne elucidează procesul *eredității culturale* în domeniul mitologiei române.

Dintre lucrările manuscrise din evul mediu *care ar putea prezenta interes* pentru mitologia română este și Codexul criptic numit Rohonczi [11], redactat după Ariton Vraciu „în Valahia în secolele XII—XIII, în latina populară și realizat cu caracterele scrierii dacice" [12].

Cum Codexul nu a fost încă descifrat nici măcar fragmentar, pentru a putea sesiza dacă ilustrația documentară, care pare în ansamblul ei a fi impregnată de alegorii, metafore și simboluri mitice, corespunde conținutului ideativ al manuscrisului, încercăm să aplicăm metoda inversă, eventuala decodificare tematică a textului prin decodificarea ilustrației iconografice. Pentru a putea pătrunde însă în intențiile criptice ale ilustratorului Codexului, am întreprins o cercetare microstatistică a conținutului tematic al *ilustrațiilor miniate*. Au reieșit astfel trei grupe de *ilustrații miniate*: sacre — mixte — profane ; cele sacre le-am grupat în : *mitologice, mitico-religioase, religioase*, iar cele profane în *ornamentale*. Am extras din fiecare subgrupă tema ideoplastică identificată aproximativ după subiectul *ilustrației miniate*, după *punerea în scenă*, *personajele principale și secundare*, după alte *elemente de încadrare în scenă* (peisaj, arbori, incinte etc.) și după *reprezentarea ideoplastică prin alegorii*, *metafore și simboluri*, și am alcătuit un tabel ipotetic de situație tematică — după care se poate intui în parte tematica de ansamblu și pe categorii, genuri și spețe de ilustrații miniate.

Comparînd ilustrațiile miniate de tip sacral cu cele de tip profan, constatăm dominanta sacrală. În cadrul dominantei sacrale de tip mitologic, soarele se intîlnește aproximativ în 7 ilustrații ; luna în 2 ilustrații ; șarpele (sub cele trei ipostaze, șarpe propriu-zis, dragon și balaur) în 5 ilustrații ; muntele în 3 ; copacul sacru în 1. Ilustrațiile sacrale de tip religios le intîlnim în următoarele teme : trinitatea 1, îngerul 1, crucea 2, cina (probabil de taină) 1, Christ purtînd crucea 1, răstignirea 3.

Ilustrațiile profane sînt atît de puține încît le luăm global în considerație.

Între ilustrațiile iconografice sacrale predomină deci cele mitologice și între acestea cele referitoare la soare, lună, stele, comete, ceea ce înseamnă substratul unei mitologii astrale avînd în centrul ei cultul soarelui. De altfel numărul mare de simboluri ale soarelui, circa 15, denotă

interpretarea prolisemică a cultului solar. Ceea ce lipsește din iconografie sînt însă animalele domestice: oaia, capra, calul, boul, cîinele, iar din cele sălbatice: lupul, ursul, cerbul; apoi păsările: cocoșul, corbul, vulturul etc. Fapt care trebuie să dea de gîndit interpretului despre o iconografie miniată cu un bestiar mitic redus și fără multe elemente de bestiar creștin.

Dată fiind situația microstatistică din tabel între mitologie și religie, putem presupune că este vorba de un material ideoplastic care reflectă perioada de tranziție de la mitologia astrală încă dominantă la redactorul Codexului la aceea religioasă creștină încă nedefinită ritual (catolică sau ortodoxă).

Sub raportul mitologiei astral-solare, iconografia Codexului pare a justifica astfel preeminența unui fond solar ancestral, care se resimte și în ilustrațiile miniate de tip creștin. Dar cîte contaminări și calcule, influențe și aculturații nu se pot ivi între temele iconografice ce aparțin unei perioade de tranziție de la concepția și viziunea solară despre viață și lume la cea creștină primară.

Rămîne de constatat în ce măsură descifrarea textului de către o comisie specială de paleograficieni poate confirma sau infirma supozițiile noastre iconografice despre ilustrațiile miniate care tipologic aparțin Europei sud-estice și centrale.

În secolul al XVII-lea Martin Opitz, un istoric considerat părinte al literaturii germane și un poet de vază în vremea lui, în peregrinările lui europene a poposit un an ca profesor la Universitatea din Alba Iulia, în 1622 – 1623. Cu acest prilej a cutreierat împrejurările și l-a interesat *centrul românesc de aurari de la Zlatna, din Munții Apuseni.* Impresionat de ruinele de castre romane, inscripțiile, ceramica, portul și limba, a scris un poem în versuri, *Zlatna oder von der Ruhe des Gamüthes.* Martin Opitz a strîns material pentru o istorie intitulată *Dacia Antiqua*, care s-a pierdut probabil după moartea lui (de ciumă) la Danzig, în 1639 [13].

În poemul *Zlatna*, Martin Opitz evocă în text și în notele explicative: 1) pămîntul Daciei presărat de urme de cetăți și monumente romane; 2) limba română ca limbă romanică; 3) supraviețuirea unor datini și tradiții romane în portul popular; 4) extragerea aurului și 5) modul de viață al locuitorilor Munților Apuseni. Putem susține că e *primul document străin despre neolatinitatea românilor*, evocat în *versuri*, într-o limbă de circulație europeană (germană), despre noblețea spirituală a românilor, despre care alte documente tăceau ostentativ.

În cîteva cuvinte, iată cum evocă *trecutul mitologic romano-dac al zonei Zlatna*: *cetatea Sarmis*, *Muntele Vulcan* (al zeului cu același nume), numit și *zeul șchiop*, și povestea despre munte, care sună astfel: „*Povestea despre munte* / ce vine de demult / ne spune că-i acolo / o *stîncă*-n care sînt / săpate-aceste vorbe: / *sub mine-i o comoară*; / *de vrei s-o ai, pe mine* / *cată de mă răstoarnă* (...). / Și oamenii puterea / și-o puseră îndată / ca piatra s-o întoarcă / pe partea cealaltă; / dar și pe noua față / a stîncii au citit / în *sacra lor latină*: / În mine n-au lovit / nici fulgerul, nici ploaia, / am stat cu fruntea-n jos; / *mă bucur că la soare* / *cu fruntea m-ați întors*"[14]. În subsolul poemului, Mihai Gavril notează: *Tîrgul de fete din Munții Apuseni* amintește cele povestite de Homer. Ediția este adusă la zi cu note, date, fapte și relicte mitice de Mihai Gavril: „*Tărtăria* în apropiere de Alba Iulia [unde] printre altele au fost descoperite trei plăcuțe de lut ars care conțin pictografia unor texte străvechi și care prezintă analogii cu cele scoase la iveală la Uruk Warka – Mesopotamia inferioară"[15]; o inscripție dedicată „zeilor subpămînteni", referitoare la „M. Ulpius Augustus, libertul lui Hermias, administratorul minei de aur"[16]. În text descrie pe migratori „din depărtate Asii / venind pe cai gonaci", goții și hunii. Face aluzii la Iordanes care confundă pe goți cu geții. Amintește de naiade, satiri, nimfe și Pan pe malurile Ampoiului. Martin Opitz încadrează viața din zona Zlatna într-un cadru mitic antic, evocînd astfel trecutul latin al locuitorilor Munților Apuseni.

Primele *consemnări românești de mitologie comparată* în general și mitologie română în particular aparțin însă lui Dimitrie Cantemir prin operele lui importante pentru istoriografie: *Descriptio Moldaviae* (1717) și *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor* (1720). D. Cantemir atinge unele aspecte inedite ale mitologiei autohtone. În *Descriptio Moldaviae*, referindu-se la geneza divinităților, semidivinităților și demonilor mitologiei grecești, Dimitrie Cantemir susține că acestea sînt de origine umană; în privința motivației miturilor subliniază teza lui Evhemer că ele oglindesc cinstirea unor oameni divinizați prin rituri și ceremonii.

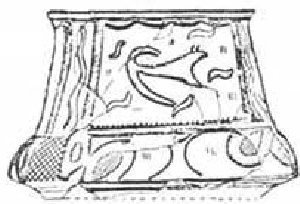
Deși în perspectiva istoriei antice acordă mitologiei greco-latine un credit intelectual deosebit, Dimitrie Cantemir, în perspectiva istoriei contemporane lui, discreditează cu termenii de *superstiții* și de „rușinoase credințe vechi" unele divinități și acțiuni relatate de mitologia populară română. Dar aceste considerații de ordin religios, referitoare la lupta creștinismului împotriva ereziilor din vremea lui, nu-l împiedică să emită judecăți de valoare relativ la originea cînd dacică, cînd romană, a conținutului acestei mitologii. Paralel cu luarea de atitudine istoristă, trece în revistă numele a circa 20 de *personaje mitologice* pe care le creionează vag și cărora le atribuie semantisme în general acceptabile. Dintre aceste personaje mitologice unele prezintă *un caracter teologal* de mari divinități în dispută între ele sau în *teomahie*, altele *un caracter general demonic*, de spirite și duhuri minore: Striga; Avestița, aripa Satanei; tricolici; Fete de mare (sirenele); Fete pești; Faraoni; Dracul din vale (din tău); Stahia; Știma banilor; Frumoasele (sirene); Joimărițe; Zburătorul; Miazănoapte; Ursitoarele; Zina (Diana); Drăgaica (Ceres); Doina (Marte sau Bellona); Sado (Venus); Mano (Cupidon); Păpăluga și altele; și, în fine, altele *un caracter eroic*, de făpturi legendare care promovează civilizația și cultura etnică în aspectele ei curente.

Din această expunere reiese că mitologia populară română a fost sesizată de Dimitrie Cantemir mai mult pe latura ei demonologică. Sesizarea marchează nu atît *stadiul real* al mitologiei române ca rezultat al luptei cu religia oficială de stat, cît *gradul de investigație științifică* în secolul al XVIII-lea a problemei etnomitologice.

Observații indirecte de mitologie populară la români mai fac în secolul al XVIII-lea J. J. Ehrler și, după el, Franz Joseph Sulzer.

J. J. Ehrler, revizor austriac imperial în Banat, scrie un referat-monografie [17], în care descrie unele aspecte particulare ale obiceiurilor și datinilor mitice la români: o statistică demografică în care constată prezența în marea majoritate a românilor [18] și considerații „Despre religia, educația copiilor, datinile și prejudecățile românilor și sîrbilor" [19]. Trebuie reținută ideea că „religia este *practicată mai mult acasă*, decît la biserică"; că *religia domestică* e plină de prejudecăți, superstiții și credințe (de minuni și vrăji, de alungarea diavolului și strigoi). Îl preocupă *riturile de naștere, nuntă și moarte.* Descrie copilul repudiat la naștere, numit

Lăpădat; *raptul* fecioarelor la nuntă; jocul în cerc al horei; *judecata lotrilor în biserică* şi izgonirea lor; *fereastra sufletului* la sicriile morţilor; *jurămîntul sacru al românilor pe apă, pîine şi sare*, şi alte obiceiuri puţin cunoscute.





Crater cu decor zoomorf, Cucuteni B 2, de la Valea Lupului, după Anton Niţu.

Ceramică cu decor serpentiform de la Traian, Dealul Viei.

Căpitanul imperial şi juristul austriac Franz Joseph Sulzer publică în 1781 *Geschichte des transalpinischen Daciens* [20], în care trece în revistă informaţii care privesc indirect cîteva obiceiuri şi aspecte mitice la români. Se referă îndeosebi la colinde şi jocul „căluşul", de care a luat cunoştinţă atît direct în Valahia, cît şi indirect din opera lui Dimitrie Cantemir. În vol. II, F. J. Sulzer prezintă jocul căluşul ca o rămăşiţă a *colisaliilor la romani* [21], făcînd totodată o paralelă între căluşari şi colisalii. Interesantă este o relatare a executării căluşului în faţa principelui Transilvaniei, la care participă ca jucători 12 oşteni ai lui Mihai Vodă. Oştenii au jucat (fiecare pe cîte o tăblie de stejar) în vîrful unor stîlpi înalţi, ţinîndu-se legaţi în aer de 12 sfori de mătase ca nişte acrobaţi, pentru a simboliza astfel *jocul lor aerian*, conform *superstiţiilor vechi ludice* ale românilor. Descrierea integrală poate fi urmărită în lucrarea lui Teodor T. Burada [22].

4. **Stratul mitologiei române.** — Partea cea mai elaborată a mitologiei române este aceea care se reflectă din plin pe toate planurile creaţiei, de la creaţia poporană pînă la creaţia cultă şi paralel la creaţia ştiinţifică asupra mitologiei române. Această parte am numit-o *stratul modern şi contemporan al mitologiei române*.

Izvoarele acestui strat sînt de asemenea arheologice (bineînţeles descoperiri privitoare la trecutul mitologic al autohtonilor), etnologice (cercetări de teren, arhive şi muzee, comparativ istorice în sud-estul Europei) şi literare (de cancelarie domnească, boierească şi mănăstirească, de cronicari, călători străini în ţările româneşti etc.).

Se pune întrebarea : ce filoane de aur ale străvechii mitologii autohtone au străbătut din substratul primitiv prin substratul feudal pînă în stratul prezent? Ce teme şi motive mitice s-au cristalizat în literatura populară şi în artele plastice decorative, în muzică şi coregrafie, şi prin acest proces de creaţie s-a întregit corpul mitologiei române pe latura investigaţiilor teoretice şi metodologice şi au ieşit în evidenţă valorile ei perene în cultura română şi prin aceasta în cultura universală?

După consemnările lui Dimitrie Cantemir a trecut o bună bucată de timp pînă în secolul al XIX-lea, cînd interesul *mitologiei române* începe

să crească din nou. Acum mitologia populară română intră în orbita intereselor *literaturii culte*, căreia îi devine sursa de inspiraţie şi de prelucrare pentru marii scriitori români. Aceasta vrea să spună că în stratul propriu-zis constatăm trei nivele de creaţie paralelă : un *nivel mitologic natural*, de ordin popular şi tradiţional, un *nivel mitologic creştin-ortodox* şi un *nivel mitologic artificial, de ordin literar cult*.

De la începutul secolului al XIX-lea s-a păstrat în manuscris *Condica limbii româneşti* de vornicul Iordachi Golescu, Condica fiind de fapt *un dicţionar* ce cuprinde o bună parte din *paremiologia română* (pilde, povăţuiri, cuvinte cu cheie şi poveşti) şi un *cutumiar popular* (brezaia, căluşarii, colindele, drăgaica, gemalaua, paparuda, urările etc.). Din Condica lui Iordachi Golescu au fost publicate unele articole în revistele secolelor al XIX-lea şi al XX-lea. Lucrarea întreagă a fost interpretată de exegeţi ca un document etnologic de epocă.

În întregul secol al XIX-lea se repun bazele culegerii *datinilor mitice* şi redactării unor *mitografii* mai mult sau mai puţin consistente. Gh. Asachi preconizează *o mitologie poetică*, din care publică în limba franceză *Doquie et Traian, légende populaire* (1840), *Moşii, legendă populară* (f.a.). În legătură cu Baba Dochia din Ceahlău, execută cîteva *desene mitice* în excursiile lui documentare de teren. Ca şi Gh. Asachi, Ion Heliade Rădulescu militează pentru *o mitologie poetică* — din care scrie cîteva poeme în versuri : *Zburătorul* (1843), *Cyclopele tristei figure*, *Tantaliada sau Tîndală şi Păcală* (1854) şi epopeea *Mihaiada* (1844—1869).

Studiile de mitologie română încep a fi elaborate acum din punct de vedere istoric şi lingvistic. B. P. Hasdeu deschide calea *analizelor filologice şi a sintezelor lexicografice*. Exegezele întreprinse recent asupra operei lui B. P. Hasdeu ne relevă în ce constau *preocupările lui mitologice*. Între 1850—1854 redactează în ruseşte cîteva studii rămase în manuscris : *Mitologia dacilor*, care s-a pierdut, şi despre *Zeiţa mumă*, *Zeiţa Dochia şi Babele de piatră*; *Stahia*. Între 1854—1857 concepe un studiu amplu, redactat parţial în rusă şi rămas în manuscris : *Reminiscenţe ale credinţelor mitologice la români* (din care s-a păstrat partea I, intitulată *Reminiscenţe ale credinţelor dacice* : 1. *Credinţe în nemurirea sufletului*; 2. *Adoraţia soarelui*; 3. *Dochia*). Din aceste materiale au fost publicate şi comentate cîteva studii de I. Oprişan [23]. Altele au rămas inedite : *Sfîntul Gheorghe biruitorul la moldo-valahi* şi *Inelul şi năframa, istorioară daco-romană*. Iar între 1857—1895 începe să publice noi studii cu implicaţii mitologice, mai ales în revista „Columna lui Traian". Interesante pentru istoria impactului mitic între autohtoni şi populaţiile germanice în migraţie sînt : *Zîna Filma, goţii şi gepizii în Dacia* (1878). Continuă cu microanalize istoriografico-lexicale de evident caracter mitologic. În al său *Ethymologicum Magnum Romaniae* (3 volume, 1886 — 1898) expune aspecte inedite pentru istoria mitologiei române în referinţe asupra cîtorva personaje fabuloase : *Agerul pămîntului*, *Ală*, *Andilandi*, *Moş Apeş*, *Aripa Cîmpului*, *Baba Novac*, *Babele*, (*Satu Palmă*) *Barbă Cot*, *Frumoasele*, *Murgilă*, *Setilă*, *Sfarmă Piatră* etc. În toate micromonografiile consacrate acestor personaje fabuloase, B. P. Hasdeu pune accentul pe *conţinutul şi expresia lor tracică* în mitologia română. Din acest punct de vedere se poate susţine că el devine *iniţiatorul cercetărilor tracologice în ştiinţa română* în plin secol al XIX-lea.

Mergînd pe urmele lui B.P. Hasdeu se remarcă At. M. Marienescu, care întocmeşte un chestionar sau o *Epistolă deschisă* (1870) pentru cule-

gerea datinilor și elementelor de mitologie populară. Publică întîi *Elele* (1873) și *Fa-Bica* (1873), apoi fragmente dintr-o *Mitologie daco-romană* (1881), intitulată mai apoi *Mitologie românească* (1883), precum și o serie de *Descoperiri mari* (1871—1873), legate de conținutul mitologic al unor superstiții și credințe populare, precum și despre *Sărbătorile mitologice romane vechi* (1870). Încheie cu *Cultul păgîn și creștin* (1884), în care revine la prezentarea unor probleme de mitologie dacică și romană în Dacia.

Este preocupat de *Mitologia din Testamentul vechi* (1873), în care intuiește unele date și elemente valoroase, anticipînd astfel cercetările întreprinse în secolul al XX-lea de celebrul James Frazer.

În dorința lui fierbinte de a crea o mitologie daco-romană a început să contrafacă unele teme de folclor mitic pentru a demonstra străvechimea, autenticitatea și valoarea creatoare a acestei mitologii. Oamenii de știință ai vremii l-au combătut pentru exagerările lui. Vasile Alecsandri a luat poziție netă împotriva tendinței de *a mitologiza folclorul obișnuit* și mai ales împotriva semantismelor lui mitologice, mergînd pînă la împiedicarea de a i se publica unele concluzii.

Din categoria culegerilor de datini mitice și redactări de mitografii tematice menționăm în primul rînd: *Mitologia dacoromână*, a lui Sim. Fl. Marian, publicată sub formă de articole în revista „Albina Carpaților" din Sibiu în anul 1878, în care se referă: 1) la balauri, 2) la spiriduși, 3) la solomonari și 4) la moroi. Aceste patru studii micromonografice de materiale mitice referitoare tot la *demonologia populară* română sînt departe de a satisface exigențele unei cercetări moderne.

Printre alte tentative de prezentare a *mitologiei poporane* se remarcă îndeosebi Lazăr Șăineanu. Acesta publică întîi: *Ielele, studiu de mitologie comparată* (1886), apoi *Basmele române* (1895), ultima o lucrare amplă, premiată de Academia Română, în care se acordă o importanță deosebită *basmelor fantastice de factură mitologică sau cu implicații mitologice*.

Lazăr Șăineanu, trecînd în revistă *importanța antropologică a basmelor* (pentru caracterul lor documentar referitor la prezentarea tipurilor umane, a credințelor în farmece și vrăji etc.), *importanța etnologică a basmelor* (pentru ființele supranaturale, mitice, miraculoase, credințele în semne prevestitoare, urme de ordalii sau judecăți divine), conchide că basmele în *limba lor metaforică* și în *idiotismele* lor relevă un *conținut mitologic general sau particular uman*. În partea consacrată tipurilor de basme cu ciclurile corespunzătoare scoate în evidență și *caracterul mitic al unor eroi de basm*. Ceea ce merită să fie remarcat în această amplă monografie tematică consacrată basmelor este *analiza mitologică a unor eroiarzi populari*, pe care-i consideră „oameni infernali" (Păcală, Tîndală etc.).

La sfîrșitul secolului al XIX-lea studiile de *mitologie comparată* prind avînt. Printre comparatiștii români ai folclorului mitic menționăm pe Aron Densușianu și G. Dem. Teodorescu.

În cercetarea mitologiei române Aron Densușianu manifestă trei tendințe creatoare: 1) de teoretizare asupra mitului și mitologiei, 2) de reconstituire a mitologiei române prin cercetări științifice de ordin tematic sau prin creații literare de tipul epopeii mitice și 3) de fundamentare traco-latină (mai precis daco-romană) a mitologiei românești.

Mitul, după Aron Densușianu, este o poveste etiologică ce se referă la un eveniment istoric străvechi, iar *mitologia* este un sistem de povestiri etiologice extrase din epica populară, uneori povestiri incomplete sau rudimentare, care pentru a fi înțelese trebuie reconstituite de mitologist.

În procesul de reconstituire a mitologiei populare apar goluri care trebuie umplute de mitologist. Interpolările devin în condițiile enunțate părți construite în funcție de viziunea și necesitățile sistemului sau ale reconstructorului. Iar lipsurile dintr-o mitologie populară pot fi suplinite prin creații literare epice de ordin cult.

Aron Densușianu a întreprins mai multe investigații tematice de mitologie română: *Studie asupra poeziei populare române. I. Elementul mitologic* (1866); *Originea doinei* (1869); *De unde vine mitul Ileana Cozînzeana* (1872); *Semo Sanctus și Sîmbele. Studii de mitologie comparată* (1882); *Colindele și Himnele vedice* (1893); *Refrenul Colindelor* (1893); *Terfarii (studiu de mitologie comparată)* (1893); *Persecuția religioasă a vechilor datini* (1893); *Din mitologia română. I, Gana. II, Cașmete* (1893); *Tradițiuni locale* (1893); *Din mitologia română. III, Dușii. IV, Beda. V, Alimari* (1894); *Arghir ca mit și tendință* (1895); *Din mitologia română, VI, Brîul preacuratei. VII, Gorgoane* (1895); *Epopeea noastră păstorească* (1895); *Arghir și Traian* (1896); *Notă (la urare cu plugul)* (1896). Din analiza acestor cercetări tematice de mitologie română se poate constata că unele au un simplu caracter descriptiv, altele un complex caracter comparativ-istoric, însă nu totdeauna susținut, și, în fine, altele au caracter integrator într-un context mai mare, de tip monografic, denumit, în general, *Din mitologia română*, rămas însă neterminat.

Aron Densușianu a tins la ceva mai mult. După dînsul reconstituirea mitologiei române *nu* trebuie să fie o *operă seacă de erudiție*, ci una *literară de proporțiile și valoarea unei epopei naționale*, care să satisfacă exigențele unui fragment de mitologie românească literaturizat, ale unei *mitologii poetice*. La această idee au aderat tacit sau pe față întîi Gh. Asachi, apoi Ion Heliade Rădulescu și chiar Alecu Russo.

Poemul lui epic intitulat *Negriada*, redactat în două rate: prima parte în 1879, iar partea a II-a în 1884, relevă în tirade patetice destinul lui *Negru Vodă*, care trece din Transilvania în Muntenia pentru a funda un principat. Lupta lui cu elementele naturii și oamenii este ajutată sau împiedicată de divinități aliate sau dușmănoase, care emerg din panteonul (mai mult fantezist decît istoric) al Daciei străvechi.

Paralel cu studiul literaturii populare M. Gaster ține prelegeri de mitologie comparată între 1881 — 1885 la Universitatea din București (V. Florea, *M. Gaster, Corespondență*, București, 1985, p. 1).

În același răstimp, G. Dem. Teodorescu publică *Zeii locali, Genii, Șerpii de casă* (1870) și *Mituri lunare, Vîrcolacii. Studiu de etnologie și mitologie comparată* (1889).

George Coșbuc (1897—1908) descrie *o mitologie populară românească de tip solar*, abia în ultima vreme valorificată.

O mitografie românească dezvoltată este aceea a Elenei Niculiță-Voronca publicată sub titlul *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică* (la 1903, vol. I, din cele patru volume proiectate, alcătuit din patru părți asupra facerii lumii, vol. II despre om, volumul III despre natură și volumul IV povești). În fond, această vastă lucrare monografică este *o antologie de folclor mitic român*, cu referințe speciale la cel din Bucovina.

În „prefață", Elena Niculiță-Voronca susține că și-a propus „să pătrundă sensul și să facă din bucățile risipite un întreg", păstrînd pe cît posibil „înțelesul mitologic al credinței sau al mitului". Încheie cu o mărturisire de-a dreptul impresionantă, că „și-a croit singură drumul în *pămîntul înțelenit al mitologiei române*", drum care e foarte greu și plin de

hirtoape, dar speră că „vor veni însă mai tîrziu *alții* care le vor semăna". Ea susține, de asemenea, că „nu și-a lucrat cartea după *nici un model*, că a fost povățuită numai de ceea ce singur i s-a arătat. Au trebuit ani de zile *să edifice și să dărîme lucrarea gata și iar să o reedifice* și iar să dărîme, pînă ce a dat de *calea* ce i s-a părut *mai nimerită*; și în greaua încercare nu a avut ajutor decît slabele ei puteri" [24].

Și la Elena Niculiță-Voronca, ca și la Sim. Fl. Marian, ca și la Dimitrie Cantemir, predomină *consemnările și indicațiile mitice* referitoare la *cea mai rudimentară treaptă a mitologiei române*, la *demonologia populară*, în care include laolaltă : demoni, semidivinități, eroi, *Crăciun* și *Crăciuneasa*, *Pădurețul*, *Sfintele săptămîni*, *Rohmanii*, *Căpcăunii*, *Strigoaicele*.

În monografia Elenei Niculiță-Voronca sclipesc idei referitoare și la unele personaje mitice de rang superior, cum ar fi : *Pămîntul Mumă*, *Cerul Tatăl*, *Sfinții* mai importanți ca : *Ilie* (Jupiter Tonans), *Toader* (Centaurii) și *Gheorghe* (Apollon).

Elena Niculiță-Voronca trece de la expunerea mitografică la teoretizarea problemelor mitice, cum este aceea a „*paralelelor* între *credințele poporale* la români și între alte popoare ale căror mitologii le-a studiat". Este vorba de lucrarea *Studii în folklor* [25], în care primul volum se referă la : *Crăciunul*, *Boboteaza*, *Trif* și *Stretania*, *Laurul latin*, *Romanii și Românii*, *Eroii neamului*; vol. II la : *Zeus și curățirile*, *Chronos-Moloch*, *sacrificiile în Italia*, *Salii*, *Îmblînzirea sacrificiilor*, *Lumina și Inteligența*, *Despre bogomilism*, *unele texte bogomilice*, *Paralele de folclor mitic*. Toate acestea au ajutat-o, după propriile ei cuvinte, „să ridice un mic colț al voalului" ce acoperea viața etnică a poporului român relativ la culturogeneza autohtonă.

În ansamblul lor, studiile pe care le-a întreprins Elena Niculiță-Voronca au urmărit să „dezgroape de sub ruinele timpului *mitologia poporului român*" în întreaga ei romanitate. Însuflețită de dinamica latinistă și de resursele ei creatoare, Elena Niculiță-Voronca susține că a făcut cîteva *descoperiri semantice*, socotite de lingviști drept *erori generate de ecourile și suprasolicitările curentului latinist*.

Concomitent cu aceste *lucrări antologice de mituri* încep să fie elaborate paralel și studii de *istoriografie mito-lingvistică*. B. P. Hasdeu este acela care deschide drumul analizei filologice și sintezei lexicografice de mitologie. În *Ethymologicum Magnum Romaniae* expune chiar unele aspecte ale mitologiei române.

Din altă perspectivă și cu alte resurse reia lucrurile de la capăt Tudor Pamfile în studiile intitulate *Mitologie românească*, trei opuscule publicate între 1916 — 1924 : *Dușmanii și prietenii omului*, *Comorile* și *Pămîntul*. În fond, mitologia lui Tudor Pamfile este tot o *mitografie antologică*, în care accentul cade pe *demonologia populară*. În substanța ei, această lucrare antologică nu aduce nimic nou față de elaborările anterioare ale lui Sim. Fl. Marian și Elenei Niculiță-Voronca în materie de mitografie populară, decît o *nouă scriitură*.

Nicolae Densușianu în *Dacia preistorică* (1910) își propune să reconstituie *substratul mitologiei dacice* prin *mitologia pelasgică*, extrasă din literatura antică greco-romană. În fond, această lucrare de vaste proporții stabilește în Carpați și în valea Dunării de Jos una din *oecumenele mitologiei universale*, de unde se difuzează în Europa și Eurasia vechea cultură carpato-danubiană. În spiritul operei lui N. Densușianu s-a dezvoltat un vast curent de idei care a dus la publicarea unor studii

ce-i continuă opera. E vorba de lucrarea lui Nicolae Miulescu, *Da-Ksa Gods Country* (Milano, 1976), în care descrie geneza *euroindianismului dac*. *Dacia preistorică* este deci *prima tentativă de elaborare a unei mitologii pelasge* și totodată cea mai amplă încercare comparativ-istorică de stabilire a unor punți de legătură între mitologia pelasgă și cea română.

În prima jumătate a secolului al XX-lea cîțiva folcloriști de catedră universitară se ocupă cu studiul mitologiei române. Aceștia părăsesc *poziția mitografică*, depășesc *stadiul demonologiei domestice*, pentru a se avînta în lumea *fanteziei mitice controlate* de metodele și tehnicile științelor social-istorice contemporane secolului al XX-lea.

În această epocă Petru Caraman publică un studiu analitic despre *mitologia creștină a Europei orientale* intitulat : *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi* (Iași, 1931). În fond, lucrarea lui prezintă o paralelă comparativ-istorică, de-o parte, a ciclului sărbătorilor de iarnă la români : *Crăciunul*, *Anul Nou*, *Epifania* și *Carnavalul* și, de altă parte, a ciclului acelorași sărbători greco-romane : *Brumalia*, *Dionysiacele*, *Saturnalele*, *Larentalele*, *Compitalele*, *Calendele lui Ianuarie* și *Carnavalul*. Astfel, pune în evidență, după datele folclorului mitic special al românilor, *sursele*, *contaminările*, *analogiile frapante* și *influențele suferite* de sărbătorile studiate și importanța lor pentru studiul mitologiei române.

După Petru Caraman, *Crăciunul* relevă numeroase *reminiscențe folclorice de ordin mitologic*, deoarece este sinteza tuturor solemnităților, cutumelor, superstițiilor și riturilor *ciclului păgîn al sărbătorilor de iarnă*, consacrate *cultului soarelui* și, totodată, *cultului morților*. La rîndul său *Carnavalul* relevă numeroase reminiscențe folclorice de ordin greco-trac consacrate lui Dionysos și celebrărilor lui însoțite de *acoliți mascați*.

Influențele, contaminările și reminiscențele la care se referă Petru Caraman nu trebuie să ne facă să atribuim originea acestor sărbători de iarnă exlusiv numai unei moșteniri comune, căci tradițiile specifice fiecărui popor au contribuit din plin la formarea și la transformarea conținutului și formelor acestor sărbători. În acest caz, *moștenirea mitologică* a românilor se amestecă cu tradițiile mitologice mediteraneene greco-romane și traco-grecești pentru a supraviețui presiunii creștinismului oriental.

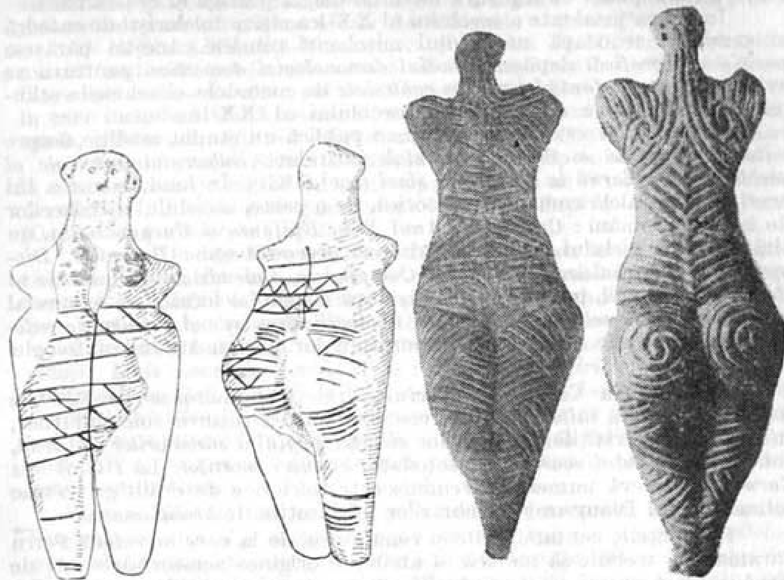
Aurel Cosmoiu publică un studiu teoretic despre mit în general, *Geneza mitului* (București, 1942), marcînd astfel o etapă nouă în literatura română de specialitate, în perioada războiului, cînd nimeni nu se mai gîndea la mitologie.

Primul studiu de folclor mitic al lui Ovidiu Papadima este *O viziune românească asupra lumii* (București, 1941). Cum de altfel precizează în prefața intitulată *Lămuriri* cartea „nu e o operă de elaborare, cît de căutare și găsire a unor adevăruri dintr-o lume care astăzi e destul de departe de sufletul nostru modern" [26]. Și, continuă, „e o carte de înfățișări decît de demonstrații (...), de înfățișări a lumii noastre folclorice" [27], „o antologie de folclor românesc" filtrat prin problematica filozofică a autorului.

Ovidiu Papadima înfățișează „*viziunea românească a lumii așa cum se mai păstrează* ea încă în spiritul țărănimii noastre (...), viziunea aceasta nu e exclusiv a noastră, fiindcă se aseamănă în unele din liniile ei cu ale altora (...) dintre popoarele care ne înconjoară (...) Aceste asemănări

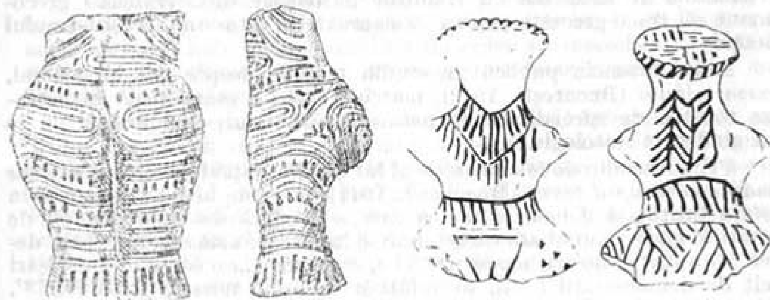
se datoresc substratului străvechi şi universal de mituri sau *stratului folcloric comun tracic* sau influenţelor de vecinătăţi directe"[28].

Nu încearcă să diferenţieze folclorul românesc de cel sud-est-european, nici nu încearcă să facă folclor comparat, deşi urmăreşte notele specific



Tatuaj cultura Boian, Pianul de Jos, după Vl. Dumitrescu.

Tatuaj cultura Cucuteni A.



Tatuaj cultura Gumelniţa, Slatina şi tatuaj cultura Coţofeni, Pianul de Jos, după Vl. Dumitrescu

etnice ale acestui folclor. Renunţă la amănunte, deşi le foloseşte pentru a sublinia o idee sau alta. Susţine că viziunea românească a lumii a prezentat-o în schiţă încă din 1936 într-o serie de opt eseuri care reprezintă de fapt nucleul acestei cărţi[29]. Aşa se face că a constatat încă din aceste eseuri că viziunea românească a lumii e organică, că „nu e numai o imagine, grandioasă şi amănunţită în acelaşi timp, a întregii vieţi cosmice, ci totodată e şi o ordine desăvîrşită a vieţii pămînteşti (...). Nu e numai un fel de a gîndi al ţăranului nostru, ci şi un fel de a trăi"[30]. „Ordinea etnică a vieţii este însă o ordine creştină (...) puternic orientată spre transcendent".

Trece în revistă „cosmosul folcloric", „raiul şi iadul, alte chipuri ale lumii noastre", „sfinţenia dintîi a muncii", „respectul faţă de cosmos", „destinul", „umbra grea a păcatului", „faţa omenească a firii".

În esenţa ei, *O viziune românească a lumii* este un studiu mitologumenic creştin fără antecedente în literatura română, o interpretare diferită de mitologia creştină a lui Sim. Fl. Marian, Tudor Pamfile, Elena Niculiţă-Voronca, A. Cosma şi Marcel Olinescu.

Lucian Blaga în *Geneza metaforei şi sensul culturii* (Bucureşti, 1937), în *Orizont şi stil* (Bucureşti, 1936) şi în *Artă şi valoare* (Bucureşti, 1939) *gîndeşte mitologic* nu în spiritul unei *mitologii comunitar-etnice* româneşti, ci în spiritul sistemului lui de *filozofie abisală*, adică al unei *mitologii personale*.

Vorbeşte despre *suflul cosmic* care planează în tot ce face românul, mergînd pe linia unui *spirit cosmotic*, despre *satul mitic*, *muntele magic*, despre *numele fenomenelor*. Cosmosul lui „cîntă nemăsurat" frumuseţile lumii. Cosmoticul îl opune haoticului. Lucian Blaga pendulează, cum bine a afirmat Alex. Tănase, între filozoful poet şi poetul filozof, chiar cînd vorbeşte despre mit şi mitologie, şi mai ales cînd explicitează mitologia lui personală.

Singura lucrare în care L. Blaga ar fi putut prezenta unele aspecte ale mitologiei române — ca o mitologie pastorală — a fost *Spaţiul mioritic* (Bucureşti, 1936). În „prefaţă" menţionează că face o „aplicaţie a teoriei stilistice asupra fenomenului românesc [şi că] trece de la teoria abstractă despre stil [din *Orizont şi stil*] la consideraţii speciale asupra unui anume stil [... cu] determinantele [lui] stilistice (...) Alte anticipaţii nu crede să fie necesare pentru înţelegerea lucrării. A căutat pe cît a putut să dezvolte părerile asupra *fenomenului cultural românesc*"[31].

În cadrul fenomenului cultural românesc, deşi dă exemple de mituri, nu se referă la sistemul de mituri şi la o mitologie românească decît în subsidiar.

Despre mitologia română ca o *sinteză* a filozofiei culturii populare, menţionează două pagini. „Mitologia noastră populară, fragmentar risipită în imaginaţia satelor, enumeră următoarele viziuni susceptibile de a fi interpretate fără nici o greutate *în sens sofianic*". Care sînt exemplele date de L. Blaga: *pămîntul transparent, grîul cristoforic, cerul megieş* şi *slujba vîntului*[32].

Cea mai profundă şi complexă contribuţie la studiul mitologiei române a fost adusă de Mircea Eliade. Această contribuţie este difuză în întreaga lui operă consacrată filozofiei şi istoriei religiilor. Referinţele asupra folclorului mitic român le concentrează în cîteva studii nucleare care polarizează, în jurul lor, probleme majore ale mitologiei române.

În studiile lui relative la *mituri*, în particular, şi la *mitologie*, în general: *Le mythe et l'éternel retour* (1949), *Images et symboles* (1952), *Mythes, rêves et mystères* (1967), *Aspects du mythe* (1963), *Le sacré et le profane* (1965) etc., Mircea Eliade se ocupă de bazele teoretice ale concepţiei sale generale în acest domeniu şi implicit de folclorul mitic şi mitologia

română. Toate aceste studii se găsesc schițate sintetic și programate în *Traité d'histoire des religions* (1970).

În analiza consacrată *structurii și morfologiei sacrului*, Mircea Eliade pornește de la hierofaniile elementare la hierofaniile superioare de tip monoteist, pentru a explica evoluția fenomenului magico-religios, cît și modalitățile integrabile și integrante ale sacrului cu simbolurile, riturile, miturile și ideogramele pe care le hipostaziază. Cu propriile lui cuvinte, susține că „la dialectique de l'hiérophanie suppose (...) un sentiment ambivalent que provoque constemment le sacré" [33]. În cazul acesta, concepția sa asupra mitologiei populare române emană organic din concepția mitologică expusă în *Tratatul* său *de istorie a religiilor* și, totodată, se resoarbe în contextul ideativ al tratatului său.

Una din aceste ultime cărți consacrate „studiilor comparative asupra folclorului Daciei și al Europei Orientale", intitulată *De Zalmoxis à Gengis Khan* (1970), urmărește „l'essentiel de la religion des Géto-Daces et les plus importantes traditions mythologiques et créations folkloriques des Roumains". În realitate, această prezentare „n'implique pas nécessairement et en chaque point précis la continuité entre l'Univers religieux des Géto-Daces et celui qui se laisse déchiffrer dans les traditions populaires roumaines. Si l'on veut parler de continuité, elle doit être cherchée à un niveau plus profond que celui circonscrit par l'histoire des Géto-Daces, des Daco-Romains et de leurs descendants, les Roumains" [34]. Cu toate că astfel constată o sărăcie de documente arheologice și folclorice relative la datele și scenariile mitico-rituale pe care le urmărește, analizează, atît cît este posibil, fragmentele mitologice și rituale conservate în tradițiile populare românești, care sînt uneori *mai arhaice decît cultul daco-roman*, asupra căruia nu posedăm pînă în prezent decît informațiuni indirecte și ipoteze de muncă elaborate mai ales de arheologi.

Mircea Eliade reunește în *De Zalmoxis à Gengis Khan* un număr redus de studii relative la originea religioasă a ascendenților românilor: asupra numelui etnic al dacilor *(Les Daces et les Loups)*, asupra cultului lui Zalmoxis *(Zalmoxis)*, mitului cosmogonic popular conservat în tradițiile românilor *(Le Diable et le Bon Dieu: la préhistoire de la cosmogonie populaire roumaine)*, semnificației mitico-rituale a unei legende referitoare la fundarea statului român al Moldovei *(Le prince Dragoș et la „chasse rituelle")*, construcției unei mănăstiri de un erou legendar *(Maître Manole et le Monastère d'Argeș)*, asupra credințelor populare relative la magie și extaz *(„Chamanisme" chez les Roumains)*, culegerii plantelor magice *(Le culte de Mandragore en Roumanie)* și capodoperei poeziei epice române *(L'agnelle voyante)*.

Cu toate că studiile reunite în acest ultim volum au fost scrise la date diferite, ele ne relevă o documentare fără egal pînă în prezent asupra surselor și structurii mitologiei populare române, care nu pot fi ignorate de istoricul ce urmărește elucidarea conținutului mitologic al culturii preistorice, protoistorice și istorice ale românilor.

În cadrul școlii sociologice de la București a lui Dimitrie Gusti, studiul folclorului mitic românesc a fost efectuat îndeosebi de Ion I. Ionică prin „Planul de cercetare a mitologiei populare și a științei populare", de Ștefania Cristescu-Golopenția prin „Planul de cercetare a credințelor și riturilor domestice" și de Constantin Brăiloiu prin „Planul pentru cercetarea obiceiurilor și ceremoniilor".

Cercetările întreprinse au avut un caracter socio-mitologic, urmărind reprezentările mitice străvechi care au supraviețuit pînă la data investigațiilor de teren antebelice [35].

Materialele strînse au fost concentrate în cîteva *monografii socio-mitologice* de extensiuni variate. Ion I. Ionică a publicat rezultatele parțiale în două lucrări: *Dealul Mohului. Ceremonie agrară a cununii în Țara Oltului* (București, 1940) și *Reprezentarea Cerului* (București, 1944). Ștefania Cristescu-Golopenția a publicat *Credințe și rituri magice în satul Drăguș din Făgăraș* (București, 1940) și *Éléments magiques dans la vie spirituelle des paysans roumains de diverses régions du pays* (București, 1940). Iar Constantin Brăiloiu, *Despre bocetul de la Drăguș* („Arhiva", X, 1 — 4, București, 1932); H. H. Stahl, *O întîmplare cu moroi* (în „Soc. Rom.", I, 4, București, 1936), *Eroul eponim* (în rev. „Soc. Rom.", București, 1943), *Theologie populară* (București, 1940).

Din directivele imprimate planurilor de cercetare a folclorului mitic, ca și din rezultatele acestor cercetări incluse în monografii tematice reiese că mitologia populară este *o disciplină sociologică* care face parte integrantă din *știința națiunii*. Ceea ce înseamnă: cercetarea folclorului mitic din perspectiva științei națiunii urmărește caracterizarea spirituală a poporului român și printr-o mitologie sociologică. Lucrările realizate în cadrul școlii sociologice de la București ne dau o imagine clară a modului cum s-ar fi putut redacta mitologia română, dacă cercetările n-ar fi fost întrerupte din cauza celui de-al doilea război mondial.

O poziție teoretică în acest domeniu am luat în cîteva studii: *Scurtă privire asupra mitologiei românești* (1938), *Chestionar mitologic* (1939), *Două tipuri de mitologie românească* (1939), *Fenomenul horal* (1943).

În toate aceste lucrări porneam de la studiul sociologic al fenomenelor și faptelor mitice, pentru a ajunge la *problematica etnologică a mitologiei române*. Poziția noastră teoretică se definea în studiul *Două tipuri de mitologie românească*, în care opuneam mitologia populară de factură antecreștină mitologiei populare de factură creștin-ortodoxă, pledînd pentru prima formă.

Unele aspecte ale acestei mitologii române le-am surprins și în lucrările *Etnologie juridică* (1970), referitoare la dreptul magico-mitic, altele în studiul *Măștile populare* (1970), privite ca *instrumente de transfigurare mitică în riturile și ceremoniile legate de ciclul obiceiurilor de peste an*, și, în cele din urmă, în studiul *Coloana cerului* (1972), cînd am descris *registrele stratigrafice ale mitologiei poporului român*.

Îndeosebi în *Coloana cerului* (1972), o mitologie botanică, reconstituim forma inițială și totodată fondul simbolic ale unuia dintre motivele mitice cele mai vechi și, în consecință, cele mai semnificative ale culturii populare române, mitul coloanei cerului. Acesta se referă la concepția, realizarea și valorile artistice pe care le simbolizează pentru că se impune ca un produs specific autohton în contextul mitologic al creației culturale general umane.

Reconstituirea coloanei cerului începe de la cercetarea sincronică a prezentului, pentru a descinde în trecut și a emerge din trecut spre prezent. Descinzînd diacronic dintr-o etapă într-alta, stabilim procesul ipotetic al involuției culturale a monumentului. În substratul ideativ al comunei primitive surprindem geneza monumentului în contextul mitic al arborelui cosmic și transsimbolizarea mitologică a arborelui cosmic în coloana cerului, cu succedaneele și simulacrele ei.

Odată stabilită involuția monumentului spre sursele lui mitologice, reconstrucția face o întoarcere cronologică spre formele artistice contemporane, pentru a controla procesul real al evoluției lui istorice. În această întoarcere spre prezent se demonstrează că opera lui C. Brâncuși *Coloana infinită* reprezintă faza finală a evoluției acestei teme, forma culminantă a coloanei cerului, așa cum ea a fost ideată în cultura comunei primitive.

A. Cosma, după ce în prealabil mai publicase: *Studii de folclor mitologic românesc* (1940) și *Cosmogonia poporului român* (1942), își propune să iasă din comun și să dea *o sinteză mitologică* cu valoare de *breviar*, primul volum dintr-o *Mythologie roumaine* (vol. I, București, 1942). În această ultimă lucrare urmărește să scoată în evidență părțile originale și specifice ale mitologiei române, fără pretenția de a face operă de specialitate, însă cu dorința expresă de a reda valorile acestei mitologii, lăsînd altora sarcina de a crea *o operă mitologică veritabilă*.

În prima parte (publicată), A. Cosma se ocupă numai de cosmogonia poporului român. În partea a doua (nepublicată) își propune să se ocupe de *mitologia celestă* și *astrologia populară*. În esența ei, lucrarea incompletă a lui A. Cosma discută mitologia română de pe *poziții teoretice proprii*, introducînd ordine în viziunea de ansamblu pînă la el abordată de înaintași și prezentînd *structura creștin-ortodoxă a acestei mitologii*. După dînsul, „poporul român și-a tras sursele din credințele bibliei și învățămintele bisericii, iar acolo unde i-au lipsit acestea *a completat cu imaginația*".

În altă perspectivă și cu alte resurse, Marcel Olinescu publică o mitografie românească, intitulată însă *Mitologie românească*, pentru că în esența ei, cum afirmă însuși autorul în *Un cuvînt lămuritor* [36], „manualul acesta de mitologie românească are, așadar, singurul scop de a da putință artei noastre de a se încopcia pe linia de tradiție și de credință românească (...) Arta românească trebuie (...) căutată în *concepțiile mito-filosofice* [... ca] *interpretare filosofică prin mit* a oricărui fapt. *Mitul este o vulgarizare a concepției filosofice a lumii* (...)" [37]. Și, mai departe: „Încercarea mea este de *a repune arta românească pe bazele ei adevărate de viață* (...) Pentru aceasta, pe lingă *o înșirare pe cît s-a putut de cursivă și logică a miturilor*, am înșirat paralel *creațiile mele plastice* — inspirate din aceste mituri — în gravuri în lemn, deoarece *consider gravura în lemn mai apropiată de esența însăși a artei miturilor românești*". Bunele intenții ale autorului de a face din acest „manual de mitologie" *un îndreptar artistic al xilogravurilor lui*, care însoțesc textul, este numai o explicație.

Marcel Olinescu, care folosește lucrările lui Sim. Fl. Marian, Tudor Pamfile, El. Niculiță-Voronca, Artur Gorovei, realizează totuși *o antologie mitografică română* de popularizare.

O contribuție recentă la studiile de mitologie românească o aduce Gh. Mușu într-o serie de articole integrate în trei lucrări: *Zei, eroi, personaje* (1970), *Din istoria formelor de cultură arhaică* (București, 1974) și *Din mitologia tracă* (1981).

În prima lucrare Gh. Mușu întreprinde o tentativă de reconstituire a unor *aspecte particulare ale mitologiei autohtone cu substrat tematic elino-iliro-trac*. Tentativa lui se sprijină pe metodele lingvisticii clasice, analiza semantică a *numelor genuine* ale zeilor, eroilor sau personajelor mitice. De la *analiza semantică* trece la *analiza relictului corelat numelui* și de aici la *analiza mitului literaturizat*. Cele trei trepte de reconstituire lingvistică se bazează pe *stratigrafia culturală* a temelor luate în considerație, care descind în timp dincolo de era noastră, în plină comună primitivă. Imersiunea în lumea izvoarelor mitologiei autohtone carpato-balcanice se face de la *stratul român* la *stratul daco-roman* și de aici la cel *indo-european*, pentru a ancora în *stratul prehelenic*. Traiectoria semantică, ritologică și mitografică prezentată de Gh. Mușu prefigurează *un dublu proces mitopeic*: întîi unul de *democratizare a mitologiei* luate în discuție, prin coborîrea figurilor ei dominante de la stadiul divin la cel eroic și apoi la cele de basm, și al doilea, referitor la *ritmul cosmic de dezvoltare a fenomenelor naturii* de la ipostaza infirmității, a claudicației și turgescenței la ipostaza vigoarei și plenitudinii. Ceea ce face ca tema caracterului bipolar-antagonic al unor divinități, eroi și personaje să revină ca un *laitmotiv mitic* la Gh. Mușu.

În studiul *Din istoria formelor de cultură autohtonă* reia ideea ritmului naturii în creștere și descreștere, așa cum acesta se reflectă în mitologia tracă. Analizează conceptele mitice: pe *Asclepios* ca fiind *șarpele pareia* sau întruchiparea lui *Sabazios*; pe *Cotys*, zeița vegetației, pe *Bendis*, zeița vînătoarei, pe *Pleistoros*, zeul războiului etc., urmărind de fiecare dată *ipostaza claudicării divine*. În fine, trece la studiul lingvistic al conceptului mitic de *Crăciun*, mergînd pe urmele cercetătorului albanez *Çabei*, care susține că termenul vine de la *Kro-cul*, adică *butuc*. În sprijinul acestei etimologii adaugă pe aceea referitoare la *sf. Ignat*, derivat din *ignis* — foc.

Printre alte studii recente despre mitologia română, Octavian Buhociu publică în 1974 la Wiesbaden un volum intitulat: *Die Rumänische Volkskultur und ihre Mytologie* [38]. În prefața acestui volum susține că în etnografia și folclorul european România este o *terra incognita* și că își propune să umple această lacună prezentînd *cultura populară română cu mitologia ei corespunzătoare*. Pentru el cultura română reflectă trei grupe de probleme mitologice importante: I) bocetele, zorile, cîntecul bradului; II) cultura pastorală cu implicațiile ei spirituale și III) poezia pastorală cu nedeile, baladele, *Miorița*. Octavian Buhociu consideră că aceste trei grupe de probleme înfățișate de el promovează *mituri arhaice autohtone*, cu magia lor implicită.

C. Eretescu întreprinde inventarul reprezentărilor mitice din analiza legendelor populare române, clasificarea lor în baza a 7 trăsături distinctive pentru stabilirea unui model de comparație propriu în studiul *Ființele supranaturale în legendele populare românești* (București, 1974).

Înainte de a dispărea prematur, Pompiliu Caraion a imprimat o broșură, *Geneza sacrului* (București, 1967), în care precizează în prefață că „este ateu și speră că a reușit să rămînă obiectiv în expunerea lui", pentru că „este convins că adevărul militează mai eficient pentru ateism decît oricare denaturare teistă, voită sau nu". Pentru a ajunge la izvoarele temei enunțate se ocupă de *destinul istoric al religiei* (ce este, cum a apărut, cum a evoluat și cum va dispărea). Urmărește destinul istoric al religiei în *ireligiozitatea originară*, *„primordiile" religiei*, sacru și sacralizare, imaginea mitică a lumii, religiile tribale, religiile etnice („politeiste"), religiile universale, destinul tipic al creștinismului și ireligiozitatea viitorului. După dînsul principalul element al religiei este procesul de *formare a sacrului, iar esența sacrului este mana, sistemul de hierofanii* (opus sistemului de „fanocriptii"), sacralizarea acțiunii umane prin magie, imanentizarea sacrului prin reprezentări primitive, sacralizarea morților și a „lumei de dincolo".

În *postfață*, Pompiliu Caraion susține că nu poate desprinde *o concluzie* dintr-o lucrare care trebuie să fie însoțită de alte două lucrări, ci numai *cîteva constatări*, și anume: „religia apare ca o falsă soluție a unor cerințe ale practicii sociale și ale cunoașterii; sacrul, și prin el însăși religia, este contradictoriu în propria lui esență; hrana religiei este iraționalul" etc. Deși autorul încearcă să abordeze o tratare sociologică a sacrului, interpretează mitologia ca religie și invers, știut fiind că acestea sînt două trepte ale religiozității, în evoluția ei istorică.

Într-o lucrare consacrată Weltanschaung-ului specific spațiului cultural românesc, intitulată *Cartea întîlnirilor admirabile* (1981), Anton Dumitriu consacră un capitol *Terrei Mirabilis* sau *întîlnirii cu pămîntul natal*. Este în acest capitol o trecere stereoscopică în revistă a destinului și istoriei țării dacilor; a istoriei duble daco-romane care pendulează între *ab urbe deleta* a dacilor și *ab urbe condita* a romanilor. Se ocupă de *paideuma daco-romană*, de „sufletul local" *saturnian* al spațiului și timpului daco-roman. Relevă importanța lui Apollo Hyperboreanul și a locurilor de peregrinare a miturilor lui în țara hiperboreenilor și, *mutatis mutandis*, a imaginii lui receptate de mitologia populară română. Se preocupă de *coeli manus* și epoca lui *Saturn*, de *omul ceresc*, de zeul Daciei, de Zalmoxis. Discută importanța lor în istoria religioasă a daco-romanilor. Caută să surprindă tehnica sihaștrilor, doctrina și practica ce aparțin unei tradiții locale anterioare creștinismului, preluate mai apoi de acesta. E vorba de tradiția *Insulei Albe* descrisă de mitografii antici elini, care apoi a fost transformată de mitologia creștină într-o biserică minunată, cu nouă altare. După Anton Dumitriu, „arhivele spiritualității [române] se află, pînă la un anumit timp, numai în tradiții". *Hesychasma* a fost prezentă în mănăstirea Tismana în vremea lui Nicodim, și în mănăstirile nord-moldovene in vremea lui Gr. Țamblac. Consideră că se regăsește și în unele aluzii din *Învățăturile lui Neagoe Basarab*.

Paul Tutungiu în *Les rites d'incinération dans quelques balades roumaines* („Ethnologica", 1981/1) și *The Thracian mythical Substratum of Miorița (Actes du Congrès Intern. Thracologie*, Bucarest, 1980) abordează teme inedite în literatura mitologică românească.

5. De la mitologia literaturizată la mitologia literară. — Paralel cu cercetările folclorice de teren și cu tentativele de redactare a unei *mitologii abstracte, seacă, științifică*, se dezvoltă *o mitologie literaturizată*. Prin *mitologie literaturizată* înțelegem eforturile unor cărturari români de a înviora literatura cultă prelucrînd fragmentele de mituri, legîndu-le între ele într-o lucrare mai mult sau mai puțin unitară și accesibilă marelui public. Iar printr-o *mitologie literară* înțelegem *o mitologie creată, inventată de un literat*, în spiritul perenității mitice de care am vorbit în *Introducere*. În secolul al XIX-lea scriitorii români, în patriotismul lor entuziast, și-au propus să elaboreze *o mitologie literară română, complexă și grandioasă*, care în context universal să rivalizeze, în conținut și formă, cu poemele mitologiei antice greco-romane. Așa se face că la începutul secolului al XIX-lea se dezvoltă pe plan literar, făcînd abstracție de la un scriitor la altul, patru *mituri naționale* (mitul lui Traian și al Dochiei, mitul Mioriței, mitul Meșterului Manole și mitul Zburătorului) care, în esența lor, după George Călinescu, marele critic și istoric literar român, „reprezentau cele patru probleme fundamentale: nașterea poporului român, situația cosmică a omului, problema creației (culturale) și sexuali-

tatea" și aveau tendința să polarizeze în jurul lor orice efort mitologic susținut [39].

Din aceste *mituri fundamentale* se inspiră, în acest secol încă romantic: Gheorghe Asachi, Dimitrie Bolintineanu, Vasile Alecsandri și Mihai Eminescu, pentru a schița *o mitologie literară autohtonă*. Se înțelege că fiecare scriitor și-a pus în valoare capacitatea de creație și rîvna de a da maximum de randament. Fiecare scriitor a conceput și redactat o tematică, fabulație și anecdotică mitică proprie predilecțiilor proprii. În concepția artistică a scriitorilor animați de acest *ideal literar național*, mitologia pierdută a dacilor trebuia să fie reconstituită, ținînd cont de corespondențele și similitudinile tematice cu marile mitologii antice ale Europei, pentru a ajunge la miturile atribuite culturii trace nord-dunărene și la stadiul lor maxim de expresie artistică.

Prima tentativă a unei mitologii literare reduse la unele produse ale genului aparține lui Gh. Asachi. În cîteva poeme *(Dochia și Traian*, 1840; *Balade și legende*, 1841) Gh. Asachi folosește *folclorul și toponimia mitică tradițională* pentru a înfățișa personaje divine, fără vigoarea imaginației necesare unei transpuneri poetice a mitologiei.

De elaborarea unei mitologii literare române e preocupat și D. Bolintineanu, care compune cîteva povești mitice: *Legende și basme originale* (1858), *Legende noi* (1862). Trece apoi la o mitologie dacă complicată: *Dacia, zeii Daciei* (1868) și o poemă epică națională, *Traianiada* (1870), în care enunță noi *aspecte particulare ale demonologiei și eroologiei autohtone*, unele cu totul extravagante.

La rîndul lui, Vasile Alecsandri schițează cîteva teme asupra unor acțiuni miraculoase ale cîtorva personaje fantastice în *Legende* (1875), fără a avea nici pasiunea intelectuală de a urmări cu perseverență subiectele demne de pana lui, nici ambiția de reconstituire parțială a unor aspecte ale mitologiei române din punct de vedere literar.

Însă cel care manifestă dorința vie de a elabora o mitologie literară autohtonă, cu un elan romantic european original și cu o tehnică poetică superioară, rămîne inegalabilul poet român Mihai Eminescu. El a conceput *o mitologie literară dacă*, fără egal la antecesori și a redactat cîteva *poeme mirifice* din această mitologie *asupra panteonului dac*. Ne referim mai ales la: *Rugăciunea unui dac*, în care prezintă *divinizarea Daciei*, înconjurată de divinități zoomorfe — *bizonii carpatici* — purtînd aștrii în coarnele lor; *tritonii albi*, ieșind din apele Pontului Euxin pentru a lupta împotriva dușmanilor și demonilor antidaci cu sufletele lor pline de miasme; *Genaia*, un poem care povestește miturile creației pămîntului românesc; cosmogonia străvechilor *Mume ale pămîntului, ploii, vîntului* etc., originea astrală a omului și originea divină a sufletului; *Memento mori*, care înfățișează *teomahia traco-elenică* la care *Zalmoxis* participă direct, ieșind de asemenea din Pontul Euxin cu cortegiul lui de divinități trace pentru a înfrunta pe *Zeus* cu acoliții lui divini; *Sarmis* sau *Nunta lui Brig-Belu* cu principesa *Tomiris*, logodnica fratelui lui Sarmis, care blestemă această infamie, și alaiul zeilor daci care au participat la nuntă; *Horiadele*, o epopee națională axată pe *mitul sacrificiului* tuturor celor care au luptat pentru libertatea țării sub protecția semidivinităților zoomorfe, bourii carpatici; *Planul lui Decebal*, o legendă mitologică în care este înfățișată din nou teomahia între zeii traci; *Strigoii*, care resuscită mitul demonului primitiv al morții accidentale, și *Grui Sînger*, o poveste

eroică, care scoate în evidență trecerea de la un erou mitic la un erou legendar român.

Apetența pentru o mitologie literară autohtonă se dezvoltă în secolul al XIX-lea de asemeni și la alți scriitori români, care însă nu au avut profunzimea viziunii și suflul poetic al unei vaste creațiuni viguroase, așa cum a conceput-o Mihai Eminescu.

Din curentul literar inițiat în secolul al XIX-lea, care milita pentru o mitologie literară română de factură tracă nord-danubiană, face parte în secolul al XX-lea și poetul Ion Gheorghe. Acesta sondează panteonul dac prin cîteva „poeme sacre" : *Cavalerul trac* (București, 1969), în care se referă la cultul călărețului psihopomp; *Megaliticele* (București, 1972), exegeză mitopeică a unor pietre-sculpturi arhetipale; *Noimele* (București, 1976), interpretare a entităților cosmosului spiritual dac.

Într-un eseu mitologic de o amploare impresionantă, intitulat *Cultul Zburătorului (opiniile poetului asupra lumii miturilor autohtone)* (București, 1974), Ion Gheorghe prezintă „ipotezele lui asupra mitologiei originare a românilor, folosind unele *opere de artă magică*, de o vechime fabuloasă, de o realitate insolită și uneori incredibilă, ca *surse și obiecte* totodată ale aceleiași mitologii"[40]. Aceste opere de artă magică, în jurul a 500 de „statuete unice în lume", de „figurine de *betoane arhaice*", sînt descoperite de el în trei „necropole (cu monumente de un tip necunoscut) și locuințe fortificate cu parapete gigantice de piatră", în chipul „cetăților de terasă". *Eseul mitologic* al lui Ion Gheorghe ia în considerație *arhetipurile de pietre magice generatoare de diferite mituri: oul cosmic, lumea lui Barbă-Cot, centaurii traci, mumele, moașele, parcele, aștrii-frați, jocul de oine, ciobanii minunați* în panteonul mitic nord-danubian.

Tehnica de prezentare și interpretare a acestor statuete și figurine este aceea inventată și utilizată de etnologul peruvian Daniel Ruzo (în *La culture Masma*, Paris, 1959), indispensabilă în cercetările de paleontologie modernă. După Daniel Ruzo, „lucrările preistorice ale omului au fost executate *în roca naturală* (...), pentru a exprima cea mai înaltă concepție" de viață primitivă. Ceea ce contează în metoda lui Daniel Ruzo este „*latura precisă în care cercetătorul se plasează pentru ca punctul de vedere să-i permită să aprecieze operele* (astfel executate) *în formele lor perfecte*; faptul că această plasare este semnalată pe teren printr-o operă executată cu aceeași tehnică și aceeași factură" relevă „maniere prin care acest sculptor a știut să profite de *jocul luminilor și umbrelor după orele zilei și sezoanelor pentru a pune în evidență imaginile tăiate*". I. Gheorghe procedează după metoda lui Daniel Ruzo, adoptînd aceeași tehnică, pentru *a privi pietrele*, considerate de el magice sau real magice, *în unele momente ale zilei, sub diferite unghiuri de incidență a luminii solare*, la distanțe apreciabile ochiometrice, favorizînd astfel o iluzie optică perfectă și o viziune inedită asupra imaginilor mitice bănuite ca atare. În aceste condiții fiecare persoană poate descoperi ceea ce caută sau ceea ce nu a visat să caute. Descoperă simboluri, alegorii, mituri și atribuie fiecărei pietre considerate magice *mai multe imagini mitice* care nu au nici o legătură ideativă între ele, dimpotrivă fiind opuse și insubordonate. Astfel, o singură piatră considerată magică poate sugera atîtea mituri analitico-descriptive cîte au contingență între ele numai prin cel ce le imaginează și prin subiectul care îl urmărește.

Ultima lucrare de acest gen a lui Ion Gheorghe, *Dacia Fēniks*, (București, 1978), duce mai departe încercările anterioare, în spiritul unei noi *mitologii literare de tip poematic*.

În noua lui mitologie poetică reabordează temele fundamentale ale mitologiei dace la modul *hermetic* și *meta-hermeneutic: cosmogonia, teogonia, antropogonia, etnogonia, gnoseogonia* (cunoașterea legilor criptice ale misterelor cosmice și ale vieții terestre), ca și *axiologia* (sistemul de valori culturale ale concepției și viziunii sale despre lume).

Concepută ca *o mitologie dacă utopică*, noua interpretare a lui Ion Gheorghe implică o onomastică presupusă; decriptată (extrasă sau inventată din onomastica divină traco-greacă sau geto-dacă) a marilor divinități, semidivinități și eroi, a marilor pontifi (asociați sau neasociați la domnie), a regilor daci și taraboșilor eponimi; o magie și o mancie de asemenea decriptate, care scot în evidență inepuizabila inventivitate creatoare a poetului.

Un rol tot mai evident în studiul mitologiei române a început să joace *imagologia mitică*, disciplină care abordează într-o sinteză paralelă modul cum un popor consideră propria lui mitologie și cum o consideră popoarele străine, vecine sau apropiate. În această privință imagologia mitică română beneficiază de o impresionantă autocontribuție și heterocontribuție: aportul istoricilor, filologilor, psihologilor, sociologilor, etnologilor și literaților (B. P. Hasdeu, A. D. Xenopol, N. Iorga, Constantin Giurescu, Ștefan Pascu, Emil Condurache etc.), precum și aportul antologiilor de materiale și studii (N. Iorga, I. F. Buricescu, Maria Holban, Adolf Armbruster etc.).

Nu trebuie uitată nici contribuția impresionantă a *studiilor despre specificul național* (Constantin Rădulescu-Motru, Lucian Blaga, Mihai Ralea, Ovidiu Papadima, Mircea Vulcănescu, At. Joja etc.).

În expresia ei populară mitologia română se sprijină și pe valorificarea *imagologiei mitice comparate*, ca și pe specificitatea națională a personalității creatoare de cultură a poporului român.

În aceste condiții istoriografia mitologiei române ne relevă, în general, etapele de dezvoltare ale culturogenezei autohtone permanente și, în particular, aspectele mitogenezei autohtone în evoluția spiritualității române, *dimensiunile axiologice ale gîndirii mitice române*, așa cum acestea emerg din existența istorică a poporului român.



Rython de Poroina.

PARTEA A II-A

MITOLOGIILE ANCESTRALE

Mitologia română succedă unor mitologii ancestrale elaborate de autohtoni pe pămîntul Daciei arhaice și al Daciei romane. În esența lor aceste mitologii ancestrale derivă una din alta cu necesitate, pentru că sînt expresia continuității spirituale a aceluiași popor în diferite stadii evolutive social-istorice.

În cele ce urmează ne propunem să schițăm sursele de informație preliminară, de receptare și sugestii pentru mitologia română, în ce constă *substratul* lor *ancestral*, sedimentat în ordine istorică în mitologiile *predacă*, *protodacă*, *dacă* și *daco-romană*. Ceea ce ne interesează în acest capitol retrospectiv este înainte de toate să surprindem, *în linii mari*, *rădăcinile* gîndirii mitice, *direcția* evoluției și a *sensului* acestei gîndiri mitice, în succesiunea și continuitatea mitologiilor ancestrale, pînă chiar în miezul mitologiei române.

Liniile directoare și sensul lor vor putea fi recunoscute și înțelese în dialectica lor istorică, oricît de simple sau sofisticate ar putea să pară la prima luare de contact cu realitatea lor spirituală.

Bibliografia mitologiilor ancestrale e alcătuită în majoritatea ei din nenumărate referate antropologice, arheologice și etnologice de materiale de teren, nu totdeauna valorificate, ca și din studii parțiale și monografii problematice de istoria și filozofia culturii. Expuneri uneori prea sintetice se găsesc în marile lucrări de istorie națională (A. D. Xenopol, Nicolae Iorga, Constantin C. Giurescu, tratatul de *Istoria României* din 1960), ca și în albume și atlase arheologice și istorice. Dar se mai găsesc și în unele lucrări de *istorie literaturizată* care fac operă concomitentă de difuzare și culturalizare științifică a rezultatelor arheologiei și istoriei vechi autohtone.

1. Ipoteze și interpolări antropologice și arheologice. — Înainte de a trece la studiul mitologiei predace se impun două precizări: 1) primele înjghebări magico-mitologice apar în perioada pietrei cioplite, cu precădere în neolitic, ceea ce ne face să coborîm cercetarea noastră mult în preistoria Daciei; 2) aceste înjghebări magico-mitologice nu sînt unitare sub raportul concepției și viziunii lor despre viață și lume, ceea ce înseamnă că în realitate este vorba de mai multe *mitologii predace* (cam atîtea cîte grupuri umane răzlețe încep să se constituie în această perioadă în ginți, clanuri și triburi). Noi ne-am propus să găsim *numitorul comun* al tuturor acestor mitologii predace, din două motive: întîi pentru a constata ce le poate uni sub raportul concepției și viziunii premagico-mitice și apoi pentru a urmări ce preia, dezvoltă și supraviețuiește în *mitologia dacă* în faza ei de organizare plenară.

În aceste condiții am mers pe urmele arheologilor, pînă în *zorile antropogenezei* pe teritoriul Daciei preistorice, extinzînd cercetarea noastră mitologică pînă la întunecata perioadă paleolitică.

Se înțelege că *imersiunea* noastră în preistoria Daciei urmărește să descopere *sursele primare ale mitologiei dace și prin aceasta ale mitologiei române*. Ne dăm seama că nu ne putem bizui pe prea multe documente, și acelea incerte, probabile și obscure, pe care va trebui să le coroborăm cu ipoteze de lucru și interpolări reclamate de logica intrinsecă a lucrurilor.

Deci prin mitologia predacă înțelegem cîteva *sisteme de prerituri* și *premituri* care s-au dezvoltat pe teritoriul Daciei preistorice (începînd aproximativ cu zece milenii î.e.n. pînă în mileniul al doilea î.e.n.) în viața spirituală a grupelor umane nedefinite etnic, însă identificate prin „orizonturile lor antropologice" și „culturile lor arheologice".

În această lungă perioadă preistorică, de la apariția omului pe teritoriul Daciei pînă la cristalizarea comunităților tribale de tip etnic, se formează o *comuniune de gîndire mitică relativ unitară*, în care se întrevăd clar începuturile mitologiei predace în structura ei dialectică. Așa se explică faptul că le-am dat acestor mitologii un nume global datorită *fondului lor ecologic cultural și tendințelor interne și externe* de a se contopi într-o viitoare mitologie dacă.

Pentru paleoliticul inferior cunoaștem urmele unei „culturi de prund", pe valea Dîrjovului și a Dîmbovnicului: tehnica rudimentară a uneltelor descoperite (toporașe de mînă). Paleofauna și paleoflora mediului ambiant al acestor descoperiri nu ne fac să cunoaștem prea mult din viața spirituală a lui *Homo sapiens*, ci numai să o presupunem, prin comparație cu alte culturi de prund.

Arheologii înclină să susțină că în esența ei „cultura de prund" se datorește reprezentărilor speciei *homo*: *Homo sapiens* care alcătuiesc primele comunități primitive, de tipul aproximativ al *cetelor de neam* care trăiau din *culesul în natură și vînătoarea prin hăituire și capcane*. În această vreme este domesticit *focul*, încep *munca organizată* în comun și *limbajul rudimentar*.

Pentru paleoliticul mijlociu au fost descoperite *peșteri neamenajate*, cu urme de oase de urs; *așezări* de tip musterian, *peșteri parțial amenajate* și *răsamenajate*, care au conținut urme de *oase umane* aparținînd tipului *Homo neanderthalensis*. Din peștera *Ohaba-Ponor* s-au degajat *o vatră înaltă, unelte de silex și dălțițe*. În peștera *Baia de Fier* s-au descoperit *urme de locuire stabilă*. Locuirea în peșteri este secondată de locuirea sub *stînci oblice*, ce pot apăra natural de intemperii. În limbajul medieval, în Oltenia asemenea relicte adăposturi sub stînci oblice, care mai supraviețuiau în secolul al XIX-lea se numeau *pietre colibate*, iar în Banat (zona Porțile de Fier) *potcapine* [1]. Dar sînt folosite și *terasele* împădurite pentru locuire. Locuirea în adăposturile naturale presupune o stabilitate aproximativă a grupelor umane legată de pescuitul în apele de munte și vînătoarea în pădurile montane. Pescuitul și vînătoarea au germinat *superstiții și credințe* în forțele ce ajută la obținerea mai lesnicioasă a hranei.

Pentru paleoliticul superior se descoperă așezări temporare de tip aurignacian, de asemeni în peșteri și chiar în aer liber. În peștera de la *Cioclovina* (Transilvania) și în peștera *La Adam — Tîrgușor* (Dobrogea) se pare a fi locuit *Homo sapiens fossilis*. Săpăturile arheologice relevă pentru această perioadă preistorică prezența mare a unor animale feroce: *ursul, leul* și *hiena* (de peșteră), cu care omul a avut mult de luptat. Alături de *cervidee* (bourul, zimbrul, cerbul, capra) apar *cabalinele* (calul și asinul), pe care oamenii le vînau pentru hrană, piei și oase (de confecționat instrumente de țesut, săpăligi de os, pentru scos tuberculii sau rădăcinile unor plante comestibile, ferăstraie de os din fălci de animale cu dentiție puternică și ascuțită). Uneltele de silex se mențin și se perfecționează datorită tehnicii cioplirii lor bifaciale. Tot acum se produce o disociație între unelte: unele rămîn *unelte propriu-zise*, altele sînt modificate în *arme*.

Paralel s-au descoperit și așezări gravettiane în răsăritul teritoriului Daciei. În această perioadă se creează *locuințe mici* de tipul bordeiului și *locuințe mari* de tipul șurei, *cu vatra în mijloc*. Locuințele mari au fost construite probabil pentru numeroase familii matriarhale sau patriarhale.

Tot pentru paleoliticul superior arheologii au identificat arii largi de locuire umane, urme de așezări în aer liber, de ateliere (de cuțite și răzuitoare, produse după tehnica cioplirii lamelare), ceea ce denotă apariția îndeletnicirilor specializate. Acum se ivesc *practici magice* și de *artă parietală* în unele caverne, probabil amenajate în *incinte sacre*.

Sporadice manifestări de artă magico-mitologică se întrevăd în peștera *Lapoș*: o figurină de piatră, pictură rupestră, și mulaj aproximativ de un cal, în peștera *Căciulați*; semne: soare, brad, mînă în peștera *Gura Chindiei* și o gravură rupestră la *Cioclovina*.

În această perioadă se formează comportamente magico-mitologice în legătură cu culesul în natură, vînătoarea, domesticirea și creșterea animalelor.

S-au descoperit şi caverne care au fost folosite ca *locuri de refugiu* în faţa intemperiilor violente şi a marilor sălbăticiuni sauriene. Intemperiile şi saurienii intră mai apoi în paleofolclorul mitic dac şi supravieţuiesc prin acesta pînă în era noastră în folclorul mitic român. Reprezentanţii acestor *monştri teriomorfi* au căpătat la români numele generic de *balauri*.

C. S. Nicolaescu-Plopşor trece în revistă[2] primele însăilări ale unei *vieţi spirituale în paleoliticul superior*. În această perioadă „gîndirea începe a se îmbogăţi cu noţiuni abstracte. Se dezvoltă o viaţă spirituală, oglindită în primele manifestări de artă : desene, gravuri şi picturi [rupestre], precum şi sculpturi în os, corn şi fildeş şi figurine modelate în lut nearse sau arse. Unele din aceste manifestări stau în legătură cu *magia vînătorească; figurinele reprezentînd femei* documentează şi ele începuturile gintei materne. O figurină primitivă, cioplită în piatră, cunoaştem de la Lapoş. Apar astfel primele manifestări primitive ale credinţelor religioase, în care, datorită nivelului încă rudimentar al forţelor de producţie şi al relaţiilor sociale, atît lumea externă, cît şi însăşi societatea omenească se reflectau într-un *chip fantastic*, în gîndirea oamenilor, sub forma unor *reprezentări magice* şi a *convingerii* că între diferite ginţi şi anumite animale sau plante ar exista legături de rudenie şi o anumită solidaritate *(totemismul). O practică magică* în legătură cu procesul producţiei vînătoreşti s-a întîlnit şi la noi, în aşezarea de la Buda ; acolo, pe o înălţime care domină valea Bistriţei pînă la orizont, vînătorii depuneau *picioarele de bour retezate* şi *oase de ren*. Într-o proporţie redusă [punctul arheologic], Buda reprezintă un *loc de cult* (...) poate în credinţa că prin aceasta vînatul nu se va împuţina sau animalul se va lăsa prins" [3].

În epoca epipaleolitică sau mezolitică pe teritoriul Daciei preistorice noi *orizonturi culturale* relevă noi forme de viaţă economică mai evoluată. Uneltele de muncă se perfecţionează. Arcul şi săgeţile iau locul măciucilor. Apar instrumente agricole, probabil *băţul de semănat*, sigur *secerile* şi *rîşniţele de mînă*. Pescuitul foloseşte unelte noi. Se domesticeşte cîinele şi se practică în continuare vînătoarea prin hăituială. Viaţa de ceată depăşeşte faza de promiscuitate sexuală. Încep legături stabile între femei şi bărbaţi, care alcătuiesc perechi de viaţă. Se creează *necropole* în care se inhumează numai craniile, după rituri ce ţin de *un animism* încă imprecis. Acest tip de înhumare continuă mult timp în epoca neolitică. O întîlnim şi în necropola de la Cernavodă, cultura Hamangia.

Pe o falangă de ecvideu, descoperită la Cuina Turcului, în defileul Porţile de Fier, se întrezăreşte incizată *o reprezentare antropomorfă geometrizată* ce ar putea aduce cu imaginea unei făpturi mitice *primare epipaleolitice*, cultura romanello-aziliană.

Nu ştim precis cînd şi în ce fel a început perioada neolitică. În orice caz modul de viaţă predominant a fost creşterea animalelor şi cultivarea pămîntului. Arheologii şi istoricii au ajuns la consensul unanim că neoliticul începe în Dacia preistorică din mileniul al IV-lea î.e.n. şi culminează cu *civilizaţia gentilico-matriarhală*. Neoliticul a fost despărţit în patru etape, ultima durînd pînă în mileniul II î.e.n.

Sub raport material neoliticul continuă epipaleoliticul sau mezoliticul cu sedentarizarea aşezărilor, apariţia construcţiilor stabile, *ocupaţiile* şi începuturile de *meserii* legate de metalurgia locală, a *aramei* şi a *aurului*. Tehnica agrară se dezvoltă, apare un modest inventar agricol, începe ceea ce se va numi de etnologi „zootehnia transhumantă".

Societatea începe să fie organizată ierarhic — condusă de bătrîni sau de căpetenii militare. Acum se organizează *şeferia*. Însemnele ei sînt *sceptrele de piatră* terminate cu un *cap de cal*. Sub raport spiritual, culturile neolitice de pe teritoriul Daciei preistorice se deosebesc suficient pentru a întrezări în ele note deosebite, simboluri magico-mitologice diferenţiate. Aşa reiese din analiza culturilor : Rast, Vădastra, Boian, Hamangia, Sălcuţa, Gumelniţa şi mai ales Cucuteni (cu cele patru faze ale ei). Se creează *amulete, talismane, altare, zei de lut, idoli feminini, steatopigişti, tatuaţi* (acefali, microcefali sau bicefali), cu *corpuri îngemănate*, urne antropomorfe. Arheologii menţionează mereu *cultul fecundităţii şi fertilităţii* (în legătură cu complexele : Criş, al ceramicii liniare, Vinča-Turdaş etc.). Înhumările se fac *cu ocru*, în *poziţie chircită*, cu palmele ridicate în dreptul feţei, inhumări cu un inventar funerar simplu. Unele cranii au urme de *trepanaţie*, socotită rituală. Ritul funerar la triburile indigenilor din zona Cucuteni este „inhumarea magică". Nu ştim concret nici pînă în prezent în ce consta acest soi de inhumare ! Tot în neolitic încep să se practice *sacrificii* pentru vînătoare, creşterea animalelor şi creşterea plantelor ; întîi *sacrificii vegetale*, apoi *animale* şi în cele din urmă chiar *umane*. Obiectele de podoabă sînt impresionant de frumoase (piepteni, coliere de mărgele de lut pictate, brăţări etc.). Ceramica pictată de Cucuteni atinge morfologic şi cromatic maximum de perfecţiune posibilă în acea vreme. Motivele decorative promovează un simbolism inspirat din mediul ambiant (plante locale, iar dintre arbori : *bradul*) ; animale bipede şi cvadrupede (lei, tigri, antilope etc.) şi motive cereşti (soarele, luna şi steaua).

2. Premituri totemice şi prerituri tabuistice. Mitologii tribale. — „Revoluţia neolitică", atît de comentată, nu a fost numai una materială, ci şi una spirituală. Cultura neolitică culminează într-o *mitologie animistă în plină evoluţie prerituală*.

Toate acestea pe plan spiritual îndreptăţesc fără reticenţe preconizarea unei extrem de variate *mitologii predace*, difuză în tot atîtea variante probabile cîte clanuri, fratrii sau triburi indigene s-au format pe teritoriul Daciei preistorice şi au dus o viaţă relativ diferenţiată, de la trib la trib.

Din sinteza critică a documentelor preistorice pe care le-am menţionat mai sus reiese că triburile predace care au intrat mai tîrziu în etnogeneza dacă posedau *un sistem de premituri totemice* şi *prerituri tabuistice* care ne îndreptăţesc să discutăm despre *o mitologie predacă*.

În ultima vreme conceptele de *totem* şi *totemism* au fost combătute vehement şi repudiate ca inoperante în istoria culturii. Cl. Lévi-Strauss le consideră „speculaţii ştiinţifice", pentru că exprimă varietăţi impresionante de fapte, de relaţii şi instituţii care duc uneori la confuzii de ordin semantic, logic şi etnologic. Cu toată această repudiere, Cl. Lévi-Strauss nu s-a sfiit să recurgă la serviciile totemismului pentru a descoperi o „clasificare totemică" a cunoştinţelor oamenilor sălbatici, clasificare care echivalează în precizie şi logicitate cu o „clasificare ştiinţifică" [4].

Ideile de totem şi totemism, de tabu şi tabuism sînt concepte corelare care *deocamdată* definesc şi explică aproximativ unele activităţi spirituale ce nu pot fi cugetate altfel.

Conceptele de totem şi totemism, tabu şi tabuism nu sînt insolubile în esenţa lor logică şi epistemologică. Pentru a le înţelege şi valorifica mitologic trebuie luate în consideraţie particularităţile lor dialectice : polimorfismul, poliglotia şi polivalenţa istorico-culturală.

Materialele referitoare la aceste concepte au fost culese accidental. Ele nu sînt aberante nici privite din perspectiva logicii formale aristotelice și epistemologiei baconiene decît, poate, raportate la prejudecățile profesionale ale unor etnologi care le-au folosit ca elemente auxiliare în sistemele lor de gîndire științifică. În realitate sînt produsele unei *logici disimulate de imaginația difluentă* și ale unor *ecuații epistemologice particulare*, cu mai multe necunoscute, situație care nu poate fi rezolvată simplist, unilateral și accidental,indiferent de natura sistemului de cugetare științifică care recurge la ele. Toate judecățile intransigente emise în legătură cu totemul și totemismul nu au pornit de la premise la concluzii, ci invers. S-a definit întii totemismul și apoi s-a căutat să se introducă în structura logică a definiției lui tocmai ceea ce trebuia definit. Astfel totemul a devenit cînd *o tautologie logică*, cînd *o emblemă simbolică*, cînd *o icoană formală*, cînd *o imagerie primară*, cînd *un vid ideativ* etc. Conceptul de totem e ceva mai mult decît fiecare definiție luată în parte sau decît toate luate în ansamblu. Noi nu ne gîndim la o definiție conjecturală, ci la una genetică-evenimențială care nu trebuie să scape *semnificația dialectică a conținutului*. Totemul e *o formă de cunoaștere intuitiv-naivă a realității concrete*; *o cunoaștere pseudo-obiectivă de tipul fabulației*, din care face parte integrantă chiar și subiectul cunoscător. Pentru noi, totemul și totemismul explică interrelația om-natură și om-comunitate materială, comunitate spirituală gentilico-tribală. El este o paraexplicație, dublată de o implicație, în sine și pentru sine. Expresia simbolică posedă *un supranume (epitet sacru, apelativ tabuistic)* dat unui obiect, făpturi, familii, comunități sociale și chiar populații. Cînd supranumele se transformă în *nume* atunci totemul devine *o entitate sacră*, pe tema căreia se brodează *un mit* și se constituie *un rit*.

În aspectele lui stadial-istorice, totemul se relevă deci drept o categorie gnoseologică, magico-mitică, de tipul *premitului* și al *preritului*.

Faptul că totemul este indisolubil legat de cosmogeografia locului, de speciile vegetale și animale (considerate utile sau inutile), nu infirmă protosacralitatea lui, ipoteza esenței lui gnoseologice și axiologice. Iar totemismul nu este o simplă teorie funcțională a unui sistem de totemuri, ci ceva mai mult, o cunoaștere antropologică globală, proprie gintei, clanului, fratriei, tribului.

În totem și totemism se străvăd deci concepția și viziunea despre viață și lume proprii mitologiei animiste, pe care din aceste motive o numim : *mitologie totemică*. Materialele și interpretările multiple despre *totemismul predac* ne dezvăluie, direct sau indirect, unele *totemuri incipiente*, altele *excipiente*; unele incomplete, altele dezagregate ; unele estompate și altele bine conturate. În aceste condiții, *mitologia totemică predacă* se bizuie atît pe referințe generale sau parțiale, cît și pe interpolări rezultate din efectul ipotezelor de lucru, care la rîndul lor avansează rezultatele unor analize semiotic-contextuale ale materialelor de teren, muzeu și arhivă.

În structura societății promovate de populațiile indigene din Dacia preistorică proprii epocilor neolitică, a bronzului și fierului, socotim că intră, conform analizei comparativ-istorice, unitățile sociale cunoscute de altfel și în Europa sud-estică. Și în cazul populațiilor de pe teritoriul carpatic al Daciei, ginta, clanul, fratria, tribul, în măsură mai mică sau mai mare, sînt purtătoarele unei premitologii indigene. Către această constatare ne duce prezența în inventarul arheologic local a descoperirii unor obiecte, embleme și figurări, presupuse a fi totemice. Și, în funcție de

toate aceste presupuneri, ca un coronament al lor, descoperirea unor *premituri și prerituri totemic*, în parte discutabile.

Pentru a sesiza în ansamblul lui sistemul de totemuri ce ar fi putut sta la baza concepției magico-mitologice predace, ne propunem : 1) să încercăm să înlocuim *inventarul pieselor totemice deja cunoscute și al celor socotite probabile*; 2) să căutăm în aceste piese de inventar să surprindem *corelația virtuală sau reală* ce eventual ar alcătui *o familie de totemuri*; 3) să analizăm această familie de totemuri pentru a descoperi astfel structura unui *sistem de totemuri predace*; și 4) să schițăm ce s-a păstrat din acest sistem de totemuri sub formă de *relicte etnografice* și *reminiscențe folclorice* și *de artă populară* într-o mitologie dacă și daco-romană și eventual în mitologia română.

Printre totemurile atestate direct sau indirect de sursele de documentare științifică menționate, apoi de cele sugerate de *ecologia culturală carpatică*, ca și de reprezentările mitice ale acestei ecologii, se întrevăd unele totemuri susținute de *figurări megalitice*, de obiecte sacre, de figurine și însemne rituale, de amulete și talismane.

3. Fitototemuri. — În ordine istorică aceste atestări se referă întîi la sistemul fitototemurilor, apoi la sistemul *zoototemurilor* și în cele din urmă la *astrototemuri*.

Într-o sinteză parțială de mitologie română intitulată *Coloana cerului* am prezentat aspectele particulare ale „mitologiei botanice" pe „teritoriul Daciei preromane, romane și române feudale" [5]. Cu această ocazie am analizat în ce constă *totemismul botanic*, în general, și totemismul arboricol, în special. Am susținut atunci că „totemismul arboricol este un aspect inedit al complexului animologic relativ la cultura general umană de tip gentilic, proprie comunei primitive".

În procesul *domesticirii unor arbori sălbatici*, localnicii au urmărit îndeosebi calitățile arboricole reale, la care au adăugat alte calități prezumtive, deziderative sau fanteziste : de reprezentare vegetală a unor forțe supranaturale, de creație mitopeică, de rudenie de rang vegetal cu omul, de simbolism magico-vegetal etc. Din transgresarea calităților prezumtive, deziderative sau fanteziste se elaborează conceptele de *arbore totem (integral și parțial)*. În esența lui, *arborele totem parțial* se referă la elementele constitutive ale arborelui cu valențe totemice parțiale (trunchiuri, rădăcini, frunze, flori, fructe etc.).

Pînă în prezent nu posedăm suficiente documente pentru a trece în revistă majoritatea totemurilor arboricole integrale sau parțiale de pe teritoriul Daciei primitive, însă datorită descoperirilor arheologice bogate, provenite din săpături efectuate recent, putem presupune că din fondul arboricol carpatic o bună parte din speciile locale au generat totemuri arboricole predace.

Între fitototemurile ce reflectă flora Daciei preistorice avem în vedere *plantele sălbatice, domestice și fantastice* (*mătrăguna, rodul pămîntului* etc.). *Fitototemurile sălbatice și domestice* se integrează în mediul ambiant carpatic, cele prezumtive, deziderative sau fantastice sînt inadecvate mediului, rezultate din impacturi cu superstițiile și credințele analoage unor popoare migratoare din preistorie.

Din seria arborilor totemici recrutați din flora carpatică, proveniți din arbori sacri de origine preistorică ar putea fi considerați : *bradul, stejarul, plopul, salcia, alunul* deoarece aceștia au păstrat în superstițiile,

datinile şi tradiţiile poporului român urme care le atestă un trecut memorabil.

Ne oprim cu precădere la *brad*, deoarece acesta prilejuieşte cel mai frecvent şi mai semnificativ *totem arboricol, integral sau parţial*, în epoca neolitică, a bronzului şi chiar a fierului.

Totemul arboricol integral al bradului a fost redat sub variate forme artistice în materialele arheologice, în *inciziile sau picturile parietale* ale unor peşteri din Carpaţi şi Dobrogea, pe figurine, în amulete sau talismane şi în unele ştampilări descoperite pe fragmente sau cioburi de vase sau piese nedefinite funcţional.

Imaginea bradului ca totem la unele triburi primitive autohtone se întîlneşte în neolitic şi *tatuată* pe corpul uman reprezentat de unele figurine. Către această constatare ne duc descoperirile relativ recente ale unor *ideograme premitice* pe figurine ce aparţin mai multor „culturi arheologice": cultura Hamangia, cultura Boian, cultura Gumelniţa, cultura Cucuteni etc. Pentru cultura Hamangia întîlnim *ideograma bradului în chip de lamda* pe o cupă de lut ars; pentru culturile Boian şi Gumelniţa întîlnim *imaginea incizată sau desenată a bradului* pe resturi ceramice, vag definite funcţional; pentru cultura Cucuteni A, întîlnim o figurină de lut ars, descoperită la Ruginoasa, cu *figurarea geometrizată a bradului întreg, pe pîntece şi piept* etc.

Dar *totemul bradului* poate fi descoperit şi reprezentat, sub *formă parţială*, de o „rămurică de brad", „frunză de brad" etc. Ceramica daco-getică rituală preia această *reprezentare fitototemică* şi o transsimbolizează în produsele ei funerare cu *motivul rămuricii de brad incizate în interiorul vaselor de cult* sau *în exterior* (al unei căţui de lut descoperită la Cetăţeni — Argeş). Cu rămurică de brad în mînă este reprezentată, ceva mai tîrziu, în mitologia tracă, *zeiţa Bendis*, care corespunde în mitologia greacă antică tîrzie zeiţei Artemis.

În imaginaţia mitopeică a predacilor bradul capătă mai multe *valenţe simbolice*: de reprezentat al lumii vegetale carpatice, de expresie plastică a puterii mirifice a vegetaţiei şi mai apoi a daimonologiei vegetale; de simbol al relaţiilor şi comuniunii omului cu lumea vegetală; de blazon al economiei domestice de grup social (gintă şi trib); de transsimbol al exogamiei comunitare.

Totemismul arboricol al bradului la predaci pune premisele *cultului arborilor sacri* şi al *dendrolatriei*, care vor lua mai apoi, în perioada dacă, forme plenare în concepţia şi viziunea dacilor propriu-zişi. Conceptul, structura şi analiza semiotică a totemismului arboricol al bradului trebuie considerate ca reflex teoretic al stadiului „complexului animologic " din care face parte *arborele-totem*.

În structura ei primară, figurarea bradului capătă în concepţia şi viziunea mitopeică a dacilor *fantasma arborelui cosmogonic* în Carpaţi (asupra acestui aspect genuin preistoric al *mitologiei române* vom insista în capitolul consacrat *cosmogoniei mitice la români*), care străbate cerurile cu coroana lui plină de aştri şi făpturi miraculoase; sub coroana lui protejează ginta sau tribul, cu eroii lor civilizatori sau salvatori şi sub rădăcinile lui adăposteşte o lume subterană, a demonilor, nedefinită ca atare. Arborele cosmic, bradul, este încă din neolitic suportul ideativ al unei mitologii fitozoologice particulare în regiunea noastră istorico-culturală, sud-estul Europei.

4. Zoototemuri. — Cea de-a doua categorie de totemuri care relevă elemente şi aspecte de mitologie totemică este de ordin zoomorf. În general zoototemurile şi totemurile particulare animaliere au fost sesizate, direct sau indirect, de istorici (*Istoria românilor, Istoria civilizaţiei autohtone, Istoria culturii*), în lucrări de arheologie preistorică şi în lucrările noastre *de etnologie mitologică* parţială (*Figurarea mîinii în ornamentica populară română*; *Măştile populare*; *Caii fantastici în medicina populară* etc.).

Deşi studiul elementelor şi aspectelor zoototemismului se bucură de o literatură mai bogată, unii din istoricii mitologiei acestei perioade combat, alţii consemnează cu prudenţă şi alţii atestă prezenţa totemurilor zoomorfe la predaci. Din prima categorie face parte, printre alţii, şi Al. Nour, care susţine: „se pare că animalele-totem nu au existat niciodată în credinţele religioase ale băştinaşilor noştri, întrucît ei, ca *popor de concepţie uraniană*, au adorat de foarte timpuriu forţele naturale care puteau sta în directă legătură cu viaţa lor simplă de muncitori ai pămîntului". Această *atitudine ipotetică* este infirmată de acelaşi autor într-o altă lucrare, în care susţine posibilitatea ca „unele animale să fie considerate totemuri pe care credincioşii să le sacrifice cu scopul de a se împărtăşi din divinitatea lor".

Din categoria lucrărilor care consemnează prezenţa totemurilor zoomorfe şi a supravieţuirilor lor ca relicte etnologice fac parte cele consacrate măştilor populare. Într-o asemenea lucrare, noi analizînd structura istorică a măştilor primitive pe teritoriul Daciei am susţinut că „travestirea (. . .) ţinea de *vechi credinţe şi simboluri* (*totemice*) sau de *reprezentări plastice ale unei zoolatrii locale*. [Şi că] unele jocuri sau ceremonii cu măşti presupuse arhaice au putut *prefigura aspecte şi forme dintr-un eventual totemism local*"[6].

Şi zoototemurile, ca şi fitototemurile, pot reflecta animale sălbatice, domestice şi fantastice. Zoototemurile sălbatice şi domestice sînt *tipice* în perioada preistorică, pentru că reprezintă modalităţi biotopice din fauna carpatică. În schimb, zoototemurile fantastice sînt *atipice*, pentru că nu sînt comune întregului ev primitiv, ci se întîlnesc ici şi colo, în timpul şi spaţiul carpatic: unele provenind din *fantazarea* asupra zoototemurilor sălbatice şi domestice şi altele provenind din influenţele, contaminările şi calculele rezultate din impactul cu unele popoare migratoare pe teritoriul Daciei preistorice.

În ultima sinteză asupra istoriei comunei primitive pe teritoriul României, realizată de trecerea de la consemnarea cu prudenţă la atestarea prezenţei unor *totemuri de animale sălbatice*, prioritatea este acordată *bovideelor*.

„Ca animal sacru, daco-geţii aveau *bourul* sau *zimbrul*, pe care-l găsim ca punct central pe învelişul de fier al unui scut aflat la Piatra Roşie. Bourul era un animal răspîndit în pădurile Daciei şi Traciei şi se bucura, ca şi *taurul*, în general, de o specială cinstire religioasă la daco-geţi (dintr-un vechi simbol totemic?). O ştire păstrată în *Anthologia Palatina* — VI, p. 332 — ne informează că un *corn de bour*, *îmbrăcat în aur*, luat din tezaurele dacice, a fost închinat de Traian lui *Zeus Cassios* de lîngă Antiochia"[7].

Cercetările de arheologie şi paleontologie zoomitologică pe teritoriul Daciei preistorice ne confirmă prezenţa unor bogate seturi de *figurine şi amulete de bovidee*, ale căror explicaţii converg spre interpretarea lor ca totemuri şi folosirea lor în prerituri, de cult domestic, de cult funerar

sau de cult al naturii. Iar cercetările comparativ-istorice de paleontologie ne relevă folosirea *figurărilor de bovidee* în efigii integrale sau parțiale, în măști-costume sau mascoide, în *protoane și anse cu motive de coarne*, în scopuri evident magico-mitologice, ale căror sensuri s-au pierdut. Unele



Statuetă de Turdaș.

transfigurări tîrzii au promovat *transsimbolizări mitice* ce au supraviețuit în relicte etnografice și reminiscențe folclorice pînă în pragul secolului nostru.

Consemnat și atestat ulterior este și *totemul lupului*. Interpretînd mențiunile lui Strabon asupra numelui etnic al dacilor, Mircea Eliade susține că acesta este numele unui *trib trac din Carpați*, datorită credinței că membrii lui se aseamănă *lupilor*, pentru că acționează violent ca și o haită de lupi și pentru că aveau și capacitatea miraculoasă de a se transforma ritual în lupi. Numele tribului a fost întărit de constituirea lui „într-o *confrerie secretă de luptători*" (un fel de Männerbünde), care se comporta în luptă ca o hoardă de carnasieri, posedați de ceea ce s-a numit mai apoi *furor heroicus*. Nenumărate „*triburi cu nume de lupi* sînt atestate și în regiuni mai indepărtate (de Dacia), ca în Spania (Loukentioi și Lucenses), în Galaecia celtiberică, în Irlanda și Anglia. De altfel acest fenomen nu este limitat numai la indo-europeni" [8].

Insignele sau emblemele totemice ale acestei confrerii erau *măciuca* și *stindardul în formă de balaur cu cap de lup*. Se înțelege că la daci „lupul juca un rol important" în ritualurile sacerdotale, ca și în cele războinice. *Premitul totemului de lup* poate fi omologat cu mitul zeilor războiului la traci : Kandáon, Daunus etc., adică cu strămoșii mitici deveniți mai apoi *zei de factură lykomorfă*.

Totemul ursului este și el consemnat și atestat ca atare pentru rolul lui semnificativ în viața unor triburi trace. Din relatările tîrzii ale lui Porphyrus reiese că *Zalmoxe se trăgea dintr-un trib care folosea totemul ursului*. Porphyrus susține chiar că numele lui Zalmoxe vine de la cuvîntul trac *Zalmos*, care înseamnă *piele, veșmînt de piele, nebridă* în termenii grecești, *cojoc* în termenii actuali[9]. Comentariile cele mai recente la aceste relatări sînt în măsură să justifice premitul totemic al ursului la daci. Această denumire consemnată de Porphyrus „se acordă cu o anecdotă,

după care, la nașterea lui, o piele de urs a fost zvîrlită pe Zalmoxe". Unii oameni de știință (Rhode, Deubner, Kazarow etc.) au dedus din această etimologie că *Zalmoxe era la origine un zeu-urs* [10] (Bärengott, vezi Clemen, *Zalmoxis*). Ipoteza a fost reluată de Reys Carpenter, care așază pe *zeul get printre alți 'sleeping bears'*. Pentru aceasta Reys Carpenter fundează *cultul mitologic al lui Zalmoxis pe cultul ursului totemic la geto-daci*. *Zalmo* și pentru Reys Carpenter înseamnă piele, iar *olxis* înseamnă *urs*[11]. În această interpretare, zeul dac transsimboliza un vechi simbol totemic trac al ursului carpatic.

Printre zoototemurile locale trebuie menționat și *șarpele*, în forma lui naturală sau în aceea fantastică de balaur. Șarpele în formă naturală a fost sesizat ca *simbol tribal pe scuturi și vase*. Iar șarpele fantastic, ca imagine exacerbată serpentimorfă, a fost considerat de arheologi, încă din Hallstatt, „un animal simbolic al localnicilor din Carpați".

Primul dintre arheologii care a luat în considerație problema animalelor totemice și a tabuurilor corespunzătoare a fost Vasile Pârvan. În *Idei și forme istorice* [12], Vasile Pârvan prezintă *totemismul și tabuismul ca fenomene complementare ale religiozității primitive*, iar în *Getica* încearcă să explice stindardul cu chip de balaur dacic ca *signum de ordin totemic, moștenit de daci de la antecesori* [13].

Totemul șarpelui supraviețuiește în faza etnogenezei dacilor, în două variante : una de *șarpe celest, aerian*, ca metamorfoză a unei divinități meteorologice — ce reprezintă fulgerul, și alta de *șarpe terestru*, mai precis *subpămîntean*, ca figurare teriomorfă a forței chtonice. Așa se explică, cum vom vedea în partea consacrată *mitologiei dace*, că stindardul dac moștenește unele trăsături imprimate de totemul șarpelui celest in conștiința mitologică a băștinașilor. Iar figurarea iconografică a Cavalerului trac moștenește în reprezentarea arborelui sacru încolăcit de un șarpe trăsăturile imprimate de totemul șarpelui terestru. Și chiar *demonul pontic serpentiform* ilustrat plastic la Tomis moștenește aceleași trăsături totemice ale *șarpelui fantastic predac*.

În seria presupuselor zoototemuri sălbatice trebuie să menționăm și pe cel al *cerbului*. S-au descoperit pe teritoriul României figurine zoomorfe care inchipuie *imaginea cerbului*. Dintre legendele consemnate de scriitori greci antici, poeții Pisandru și Pindar, istoricul Pherechidis, toți se referă la *o cerboaică de aur care apăra gurile Dunării*. După această legendă, socotită geto-scitică, nimfa Taigeta, iubita lui Zeus, închinase zeiței Ortaisa (un fel de Artemidă), în orașul Istria de la gurile Dunării, o cerboaică cu *coarnele de aur* ca să apere Delta [14]. Cerboaica cu coarnele de aur avea calități excepționale, fapt care determină pe regele Teseu al Atenei să pornească la vînătoare. Cerboaica aceasta din descrierile mitografilor antici era probabil *reprezentarea totemică* a regelui Deltei străvechi.

Peste totemul cerbului carpatic s-a suprapus mai tîrziu, în epoca dacă, totemul *cerbului celtic*, care a întărit imagologia totemică a primului.

Totemul calului nu trebuie uitat. Îl intîlnim ca emblemă a căpeteniei, a șefului de trib, în *sceptrul de piatră* cu efigie de cap de cal și, probabil, în sacrificiile animale, aduse începuturilor cultului solar[15].

5. Astrototemuri. — Dintre *astrototemurile indigene* preistorice menționăm cu rezerve pe cel al *soarelui* și *lunei*. Dacă aceste astrototemuri au fost incluse în mitologia totemică predacă, atunci se explică transsim-

bolzarea în mitologia dacă a imaginii lor antropomorfice şi a cultului lor în Carpaţii Daciei preistorice.

Nu toate atestările *emblemelor totemice* asupra fito-, zoo- şi astrototemurilor predace se referă la embleme totemice care ar putea să le corespundă. Aceasta pentru că sînt *totemuri fără embleme* şi *embleme comune* mai multor *totemuri diferite*.

Dintre emblemele totemice considerate ca atare redăm două specii: unele *figurative*, care reproduc la modul *naiv-realist* imaginea plantei, animalului sau astrului totemizat, şi altele *simbolice*, care reproduc la modul *eidetic* semnificaţia plantei, animalului şi astrului de bază. Emblemele totemice simbolice sînt în general geometrice, cele alegorice sînt iconice.

Din categoria emblemelor totemice figurative, cele arboricole sînt mai răspîndite. Acestora le urmează, în ordine descrescîndă, emblemele totemice zoomorfe. Iar din categoria emblemelor totemice astrale, mai răspîndite sînt cele geometrice.

6. Tatuajul totemic. — Descoperirile arheologice de pe teritoriul României, pentru epocile neolitică, a bronzului şi a fierului ne confirmă existenţa unui *tatuaj* complex, în care predomină emblemele totemice. Toate aceste soiuri de tatuaj au fost interpretate de istorici, de geografi şi literaţi ai Greciei antice şi scriitori latini, pentru *populaţiile predace* sau *migratoare din Dacia preistorică*.

Din analiza comparativ-istorică şi structural-funcţională a acestui *tatuaj comunitar gentilic sau tribal* se desprind cîteva forme incipiente ale unui *sistem de totemuri de clan şi trib*, devenite mai apoi, pentru autohtoni, bunuri premitologice.

În studiul *Măştile populare* am schiţat în linii mari caracterul totemic al tatuajului folosit în travestirile prosopoforice, militare şi civile. „Omul primitiv *se tatua, integral sau parţial, pentru ca să se deghizeze magic*, ca să-şi *însemne corpul cu embleme gentilico-tribale* şi ca să se *împodobească din orgoliu sexual*. Deghizarea lui prin tatuare se făcea în special din *perioada iniţierii* pînă la maturitate. Spre deosebire de bărbaţi, care îşi tatuau întregul corp, femeile îşi tatuau numai părţile ce le scoteau în evidenţă gracilitatea: pieptul, sînii, pubisul, fesele, coapsele şi pulpele. Bărbaţii îşi tatuau întregul corp, mai des faţa. Tatuajul feminin era în esenţa lui de ordin sexual; în substanţa lui interveneau şi elemente de ordin artistic. Bărbaţii se tatuau mai ales pentru practicarea magiei medicale şi războinice. În aceste ultime cazuri, tatuajul era atît de încărcat, încît făcea să dispară sub arabescurile lui trăsăturile fizionomice. Uneori tatuajul se realiza prin inciziuni adînci în pielea feţii şi a corpului, începînd din copilărie şi durînd pînă la maturitate. Această repetare an de an a tatuării se termina printr-un fel de *sculptură în piele. Fiecare însemn tatuat purta un nume* şi îndeplinea în economia ornamentală a tatuajului un anume *rol ideogramic*. Cine cunoştea semnificaţia deosebită a motivelor astfel tatuate putea citi *titlurile gentilico-tribale ale posesorilor, geneologia lor totemică* şi preferinţele personale. Tatuajul ca procedeu de deghizare integrală a corpului sau numai facială a fost transmis mai apoi în alcătuirea măştilor-costume, a măştilor de cap şi a măştilor de faţă prin decalchierea striaturii, scarificărilor şi inciziunilor pielii" [16]. Din cultura dacă se pot urmări resturi de tatuaj facial gravate pe *cnemide* de argint aurite, descoperite la Hagighiol, Constanţa.

Deci, în perioada primitivă tatuajul a fost un semn distinctiv între clanuri şi în cadrul triburilor, între straturile sociale incipiente din stirpele

de neam. Ca semn al stirpei de neam era efectuat în timpul ceremoniilor de iniţiere (sexuală, maritală, războinică) pentru a indica protecţia totemică. Tatuajul reprezenta, în majoritatea cazurilor, *semnul profan al totemului* şi *semnul totemului sacralizat*. În aceste două cazuri, simbolismul tatuajului desemna un mod de integrare *în* şi de identificare *cu* unitatea socială în care se crease, printr-o scriere criptică sau o transcriere ideogramică. Era un instrument de comunicare profană sau sacră, o invocaţie apotropaică sau tropeică. În toate aceste cazuri grafia tatuajului redă, la modul plastic, un conţinut magico-mitologic de consacrare potenţială a unui rang, a unei forţe, a unui privilegiu.

Sub raportul conţinutului, tatuajul masculin era heraldic şi hieratic, cel feminin era sexual şi artistic. Şi în privinţa tehnicii tatuării erau deosebiri între tatuajul bărbaţilor şi femeilor. Tatuajul în punctură şi în bumburi era preferat de femei, cel în cusătură, în curele şi sculptat, de bărbaţi. La bărbaţi tatuajul încadra simbolul totemic, la femei îmbrăca unele părţi ale corpului care erau tabu, care trebuiau oarecum ascunse văzului bărbaţilor.

Sistemul motivelor geometrice în tatuaj permitea o figurare mai stilizată. Pentru elucidarea unor aspecte ale tatuajului sacru de tip totemic în Dacia preistorică, ne vom opri îndeosebi la formele documentate arheologic, căutînd să subliniem elementele lor esenţiale, care degajă *structuri mitologice*.

În esenţa lui acest tatuaj totemic predac a fost formal un tatuaj simplu, pictat sau incizat, şi complex, cu incizuni abundente şi umplute cu culoare. Inciziunile abundente aveau un caracter criptic, cifrau în ele embleme totemice. În acest sens ne referim la tatuajul realizat din motive geometrice aşezate simetric pe umeri (cercuri concentrice), pe corp (linii în zig-zag neregulat), pe abdomen (spirale), pe coapse şi pulpe (liniatură închisă în triunghiuri isoscele pentru a imita silueta sau *ramura de brad*), folosit în compoziţia figurinelor antropomorfe de lut (bust bărbătesc, statuetă feminină) ce ţin de cultura Vinča, de cultura Vinča-Turdaş, de cultura Cucuteni A, de cultura Gumelniţa A etc.

Eugen Comşa şi Octavian Răut prezintă cîteva figurine aparţinînd culturii Vinča descoperite la Zorlenţu Mare (judeţul Caraş-Severin), pe frunţile cărora se întrevede un *tatuaj geometric*, liniar, care „după toate probabilităţile (...) oglindeşte obiceiul oamenilor din perioada (neolitică) de a se *tatua pe frunte*" [17].

Vladimir Dumitrescu socoteşte că ornamente incizate pe statuetele culturii Cucuteni (faza A—B) „pot fi considerate mai degrabă *reprezentarea tatuajului* decît indicarea costumului" şi printre emblemele de tatuat consideră şi pe cele lăsate de pecetele de lut ars, numite pintadere [18].

Un aspect al tatuajului totemic nesesizat de arheologi este sublinierea gurii cu găurele în sculpturile miniaturale de tip Gumelniţa.

„Se pare însă că tatuajul a durat destul de mult pe teritoriul ţării noastre, deoarece într-un mormînt tumular de la Hagighiol (Dobrogea), aparţinînd unui principe trac Cotys, datat în secolul al IV-lea î.e.n., Ion Andrieşescu a găsit, printre alte podoabe, un coif şi două cnemide (jambiere metalice) de argint (...). Una din cnemide figurează, în partea ei superioară ce acoperă genunchiul, *chipul unui tînăr luptător tatuat*. În esenţa lui, tatuajul geometric realizat din dungi aurite sau date cu bronz, contrastînd cu tenta fierului oxidat în negru, este cel mai splendid document [arheologic] ce îl posedăm în prezent. Figura tînărului luptător

tatuat dispare sub liniatura regulată a însemnelor rituale ale tribului local"[19].

În *tatuajul facial* descoperit pe statuetele de la Gumelnița și cel de pe chipul tînărului luptător figurat pe cnemida de la Hagighiol există *similitudini de structură și funcțiune*. În ambele cazuri sînt inciziuni orizontale ce pornesc de pe nas pe obraji. Această tehnică a tatuajului denotă o continuitate de ordin ritual în evoluția unor triburi carpatice înrudite prin simbolismul lor totemic.

7. Tatuajul heraldic. — Această formă de tatuaj este menționată pentru aceleași epoci de opere literare și istorice grecești antice referitoare la populațiile de pe teritoriul Daciei, care completează astfel imaginea celor relatate de arheologi. Ne referim în primul rînd la *tatuajul agatîrșilor, geților, tracilor și locuitorilor Istriei* și în al doilea rînd la *tatuajul ilirilor*.

Pompeius Mela susține că „agatîrșii își tatuează fața și mădularele, mai mult sau mai puțin, *după considerația de care se bucură fiecare de pe urma strămoșilor săi*; de altfel *toți au aceleași semne* și ele sînt de așa natură încît nu pot fi șterse prin spălare"[20]. Artemidor din Daldis precizează: „la traci sînt tatuați *copiii nobili*, iar la geți *sclavii*"[21]. Herodot consideră „tatuajul *semnul neamului ales*, cel netatuat fiind om de rînd"[22]. După Clearch din Solnoi „nevestele sciților au tatuat [punitiv] femeile trace (...). Femeile trace care fuseseră [astfel] batjocorite au șters [urma] nenorocirii lor într-un fel special, gravînd desene și pe restul pielii, pentru ca *semnul insultei și rușinii* (...) să șteargă ocara prin (...) podoabă"[23]. Strabon relatează că toate neamurile se tatuează[24]; Dion Chrysostomos scrie că în Tracia „femeile libere [sînt] pline de semne făcute cu fierul roșu și care cu cît au mai multe semne și mai variate, cu atîta se arată a fi mai nobile"[25]; Plutarch că „tracii (...) pînă astăzi își tatuează femeile, ca să-l răzbune pe Orfeu"[26]; Porphyrios folosește o mențiune a lui Dionysophanes, că Zalmoxis „a căzut în mîinile hoților și a fost tatuat, cînd s-a făcut răscoala împotriva lui Pitagora, care a fugit, și și-a legat fața din pricina tatuajului"[27]. S-ar putea însă ca Zalmoxis să fi suferit, mai ales, un *tatuaj sacerdotal* în perioada inițierii sau consacrării lui pitagoreice în Școala tăcerii, tehnică rituală folosită în Egipt, India pentru consacrarea în sacerdoțiu. Aristofan, la rîndul lui, relatează că „locuitorii de lîngă Istru [Dunăre] se tatuează și se îmbracă în veșminte colorate"[28]; și că „atunci cînd cineva mai mare la istrieni este numit 'cel alb', aceasta i se spune în mod ironic, ca și cum ar avea fruntea curată și albă, ceea ce trebuie dimpotrivă să se înțeleagă că este tatuată"[29].

În privința tatuajului punitiv la iliri, el era similar celui folosit la traci; iar la sciți tatuajul era aplicat la sclavi și numai punitiv la oamenii liberi.

Din toate aceste indicații antice reiese că tatuajul se aplica pe față și corp, întîi ca *semn de neam* (gintă sau trib), apoi ca *semn de ales* (categorie socială, căpetenie etc.) și numai rar ca *podoabă*. Trecerea de la *tatuajul emblematic* de tip totemic la *tatuajul genealogic* (de castă sau categorie socială) și de la acesta la *tatuajul ornamental* se face treptat.

În corelație cu *familia de totemuri* se găsesc totemurile presupuse ca atare, consemnate parțial sau atestate direct sau indirect de materialele documentare de care dispunem pînă în prezent? Se poate susține că alcătuiesc *familii de totemuri*, unitare și închegate pentru fiecare trib?

Se degajă din analiza unei familii de totemuri o concepție magico-mitologică comună, care le dă substrat spiritual, unitate de viziune culturală, expresie plastică și acțiune coordonată?

Totemurile inventariate de noi posedă *o infrastructură ecologică* bine determinată în timp și spațiu de condițiile pedoclimatice locale. Ele aparțin, prin conținutul lor ideativ, morfologia și simbolul lor *ecologiei culturale carpatice*. Bradul și stejarul, plopul și salcia caracterizează *fitogonia teritoriului Daciei preistorice*, precum bourul, zimbrul, lupul și ursul, cerbul și calul, șarpele și uliul caracterizează *zoogonia aceluiași teritoriu*.

Între fitostructura, zoostructura și astrostructura teritoriului Daciei primitive există *o corespondență biogenetică perfectă*. Speciile respective se sprijină unele pe altele și se completează reciproc. De aceea totemurile lor sînt corespunzătoare, nu se contrazic, nu se exclud și nici nu se anulează reciproc. Dimpotrivă, se completează unele pe altele și alcătuiesc o unitate organică bine închegată, pe care o numim *familia totemurilor predace*. Însă această familie de totemuri nu a fost încremenită în formele ei genuine, ci a evoluat, s-a dezvoltat în timp după legile evoluției oricărei forme de cultură. Dinamismul familiei de totemuri ni se dezvăluie astăzi în analiza paleontologică a etapelor și stadiilor ei de dezvoltare ca embleme și însemne heraldice de ordin sacerdotal, militar, etnic.

Modul cum indigenii au conceput și reprezentat plastic pretotemurile și din acestea arhetotemurile ne face să cugetăm la concepția magico-mitologică unitară care le-a promovat. Totemurile inventariate de noi converg ideativ, pentru că în preistorie sînt subsumate acelorași categorii dialectice ale gîndirii mitice. Și ceea ce este mai semnificativ, pentru că se mențin, în interdependență stringentă, chiar și în formele lor heraldice sau în cele ulterior sofisticate în contactul cu cultura unor popoare migratoare ce au străbătut teritoriul Daciei preistorice. *Totemurile băștinașilor* au eliminat sau au polarizat în jurul lor totemurile migratorilor, a căror *imagine* a devenit astfel *compozită*, dar schițată pe aceleași elemente de ordin magico-etiologic local. Simbolismul totemurilor indigene a evoluat în parte în heraldică și în parte în transsimbolism mitic la protodaci și chiar la daci. Evoluția a suferit perturbări și crize de dezvoltare ce privesc mai puțin conținutul lor spiritual și mai mult reprezentarea lor formală. Însă în această evoluție au rămas suficiente puncte de reper pentru trecerea de la forme incipiente la arhetipurile de totemuri locale, care au intrat apoi în mitologia dacă drept personificări mitice.

Paralel cu totemismul se dezvoltă tot mai multe elemente de *mitologie a morții*. Apar noi rituri și reprezentări despre moarte.

„Reprezentările despre lume și viață ale omului neolitic corespund și ele nivelului de dezvoltare a forțelor și relațiilor de producție. În legătură cu cultivarea plantelor și creșterea animalelor domestice, al căror rol în asigurarea hranei și a rezervelor de hrană era esențial, se răspîndesc anumite *practici legate de cultul fecundității și fertilității*. Se cristalizează din ce în ce mai clar anumite *reprezentări cu privire la viață și moarte*. Încă din perioadele anterioare se formase reprezentarea primitivă despre presupusa existență dublă a ființei umane: *corp material* și *umbră*. Așa se explică faptul că în epoca neolitică apar și pe teritoriul României, alături de așezările comunităților omenești, adevărate cimitire, lăcașe ale celor morți. Un asemenea cimitir a fost descoperit în ultimii ani la Cernavodă, unde au fost săpate aproximativ 300 morminte de înhumare

şi un altul într-un ostrov din lacul Boian (Vărăşti). Pe alocuri însă se mai întîlnesc încă şi morminte izolate, de obicei în preajma locuinţelor, sau chiar sub ele, în apropierea vetrelor sau sub podine. Cultul fecundităţii sau al femeii-mame şi-a găsit expresia în numeroasele figurine antropomorfe feminine descoperite în toate culturile neolitice, unele avînd trăsături relative destul de pronunţate"[30].

8. Scrierea pictografică de la Tărtăria. — Nu putem încheia *conspectul mitologiei predace* fără a menţiona o descoperire excepţională în acest domeniu, care aparţine arheologiei române: scrierea pictografică.

În 1961 N. Vlassa a descoperit în săpăturile arheologice întreprinse în satul Tărtăria (judeţul Alba) *trei tăbliţe de lut ars* (teracotă) care după dînsul fac parte integrantă din străvechea „cultură Turdaş", care cu tot atît de străvechea cultură Vinča alcătuieşte un *complex cultural neolitic* propriu sud-estului Europei [31]. Printr-un consens arheologic unanim s-a ajuns la concluzia că tăbliţele aparţin mileniului VII — VI î.e.n.

← Tăbliţele de la Tărtăria.

Tablou comparativ de semne pictografice: Tărtăria, Djemdet-Nasra, Creta după Boris Perlov.

Tărtăria	Djemdet-Nasra	Creta
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]

Au fost excavate intr-o groapă cu cenuşă alături de cîteva statuete-idoli şi *oase de om matur, dezmembrate* şi *calcinate*. Două tăbliţe sînt rectangulare (din care una prevăzută cu un orificiu median) şi o tăbliţă circulară (cu orificiu lateral). Sînt din lut ars, de dimensiuni mici: plăcuţa circulară cu diametrul de 6,6 cm şi cele rectangulare, cea mai mică neperforată, de 5,75×4,15 cm, iar cea mai mare perforată, de 6,8×3,7 cm. Prezintă *o structură protoliterată*, un început de *scriere pictografică*, anterioară sau cel mult paralelă, nu identică cu structura protoliterată a plăcuţelor sumeriene.

Rezultatele investigaţiei lui N. Vlassa au fost comentate de oameni de ştiinţă străini, care au ajuns cam la aceleaşi concluzii. E vorba de cîţiva cercetători maghiari: Ianos Makkay, Evzen Nustupny, iugoslavi: Jovan Todorović, americani: S. Hood, David Whipp, sovietici: T. S. Passek, V. Titov, Boris Perlov etc.

Toţi comentatorii au acceptat concluzia că plăcuţele de la Tărtaria fac parte dintr-un *complex cultural* ce ţine atît de cultura Vinča, cît şi, mai ales, de cultura Turdaş.

La începutul secolului al XX-lea au fost descoperite în judeţul Hunedoara cîteva vase cu însemne pictografice care seamănă cu scrierea pictografică iradiată de cultura babiloniană şi caldeană [32].

Concluziile trase de N. Vlassa în studiile lui de cronologie stratigrafică şi de analiză a tăbliţelor de lut au fost comentate de sumerologul V. Titov, care constată similitudini de structură pictografică.

Pentru conţinutul lor inedit redăm constatările lui V. Titov, după consemnările lui Boris Perlov: 1) „Tăbliţele de la Tărtaria sînt un fragment dintr-un sistem de scriere larg răspîndită, de origine locală; 2) textul unei tăbliţe enumără şase *totemuri antice*, care coincid cu manuscrisul din oraşul sumerian Djemdet-Nasra şi de asemenea cu imprimările ce aparţin culturii Kereş; 3) semnele de pe această tăbliţă trebuie *citite în cerc*, în sensul contrar mişcării acelor de ceasornic; 4) conţinutul inscripţiei (dacă e citit în sumeriană) este întărit de descoperirea în aceeaşi Tărtărie a unui schelet dezmembrat al unui bărbat, ceea ce implică existenţa, la anticii tartarieni, a unui *ritual antropofagic*; 5) numele zeului local *Şane* este identic cu numele zeului sumerian *Usmu*. Această tăbliţă a fost tradusă astfel: În (cea de-a) patrusprezecea domnie pentru buzele (gura) zeului *Şane* cel mai vîrstnic după ritual (este sau a fost) ars. Acesta-i al zecilea. Atunci ce tăinuiesc totuşi tăbliţele de la Tărtaria? Un răspuns precis nu există deocamdată. Dar este limpede că numai studierea întregului complex al monumentelor culturale Turdaş-Vinča (de care e legată şi Tărtăria) poate să ne apropie de dezlegarea tainei celor trei tăbliţe de lut"[33].

Din descifrarea textelor de pe tăbliţe rezultă următoarele:

« Pe *prima tăbliţă* dreptunghiulară e însemnată întruchiparea simbolică a doi ţapi, între dînşii e aşezat un spic. Poate că întruchiparea unor ţapi şi a unui spic a reprezentat simbolul bunăstării obştii, la baza căreia se afla ocupaţia lor cu agricultura şi creşterea animalelor. Dar s-ar putea să reprezinte şi o scenă de vînătoare, după cum crede N. Vlassa. E interesant că un subiect de acelaşi fel se întîlneşte şi pe tăbliţele sumeriene.

A *doua tăbliţă* e împărţită prin linii orizontale şi verticale în sectoare nu prea mari. În fiecare sector sînt zgîriate diferite imagini simbolice. Acestea nu sînt totemuri?

Cercul totemurilor sumeriene e cunoscut. Şi dacă se compară desenele de pe tăbliţa noastră cu imaginea de pe vasul ritual, găsit în săpăturile de la Djemdet-Nasra, vom remarca din nou o coincidenţă izbitoare. Primul semn de pe tăbliţa sumeriană e un animal, mai mult ca sigur un ied, al doilea reprezintă un scorpion, al treilea, după toate probabilităţile, un cap de om sau de zeu, al patrulea simbolizează un peşte, al cincilea o construcţie, al şaselea o pasăre. Astfel se poate presupune că pe tăbliţă sînt însemnate totemurile: ied, scorpion, demon, peşte, „adînc-moarte", o pasăre.

Pe a *treia tăbliţă* rotundă sînt scrise următoarele: NUN, KA, SA, UGULA, PI, IDIM, KARA I. „(De către cele) patru conducătoare(,) pentru chipul zeului Şane (,) cel mai în vîrstă (conducătorul-patriarhul-sacerdotul-preotul suprem(,) în virtutea adîncei înţelepciuni(,) a fost ars(,) unul".

Ce înțeles poate avea această inscripție? S-o comparăm cu documentul Djemdet-Nasra pomenit înainte. În acela se află lista celor mai însemnate surori-preotese, care erau în fruntea a patru grupe tribale. Poate că tot astfel de preotese-conducătoare s-au aflat și la Tărtăria. Dar mai există și o altă coincidență. În inscripția de la Tărtăria este pomenit zeul Șane; ba mai mult, numele zeului e reprezentat întocmai ca la sumerieni. Judecind după toate acestea, tăblița tărtăriană conține informații scurte asupra ritualului uciderii și arderii unui sacerdot, care și-a săvîrșit slujba într-un anumit termen al conducerii sale.

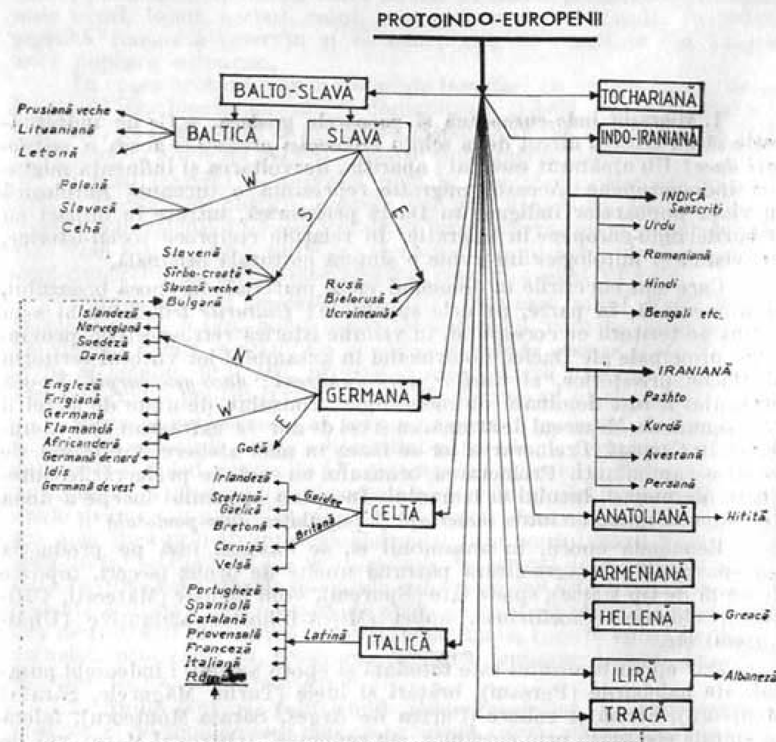
Ne întrebăm atunci cine au fost locuitorii străvechi ai Tărtăriei, care scriau în sumeriană, în mileniul V î.e.n., cînd despre Sumerul însuși nu se pomenește încă?

Se impune de la sine o concluzie: inventatorii scrierii sumeriene au fost, oricît ar fi de paradoxal, nu sumerienii, ci locuitorii Balcanilor. Într-adevăr, cum poate fi explicat altfel faptul că cea mai veche scriere din Sumer, datată din mileniul IV î.e.n., a apărut cu totul pe neașteptate și într-o formă dezvoltată? Sumerienii (ca și babilonienii) au fost doar elevi buni, preluînd scrierea pictografică de la popoarele balcanice și apoi dezvoltînd-o în scriere cuneiformă » [34].

Janos Harmatta, reputat arheolog, a încercat și el să descifreze textul tăblițelor respective. « Pe bază comparativă, fiind vorba de semne pictografice similare, el ajunge să descifreze textul de pe tăblița rectangulară, care în traducere românească ar însemna: „A dat din făgăduință zeului 5 vase cu unguent, 10 (măsuri) de orz, 10 cai, orașul Unu", iar textul de pe cea de-a doua plăcuță ar fi: „Făină 60 + 10 (măsuri)/zeului Palil 20 (măsuri) regelui pontif; grîu 60 + 2 (măsuri/zeului Usmu/zeului/*Samos*". Textele traduse — dacă vor fi confirmate — cuprind date impresionante și anume: un nume de așezare, nume de zei, existența unui pontif. Este de pus un semn de întrebare în legătură cu primul text, deoarece în perioada dată săpăturile arheologice de la noi au scos la iveală numeroase oase de animale, din diverse stațiuni, dar pe ansamblu oasele de cai sînt extrem de puține (încă nu se știe dacă sînt de la cai domestici sau de la cai sălbatici) și de aceea este greu de admis ca într-un astfel de text — dacă este local — să se vorbească despre o ofrandă de 10 cai » [35].

Pentru mitologia predacă tăblițele de la Tărtăria relevă trei aspecte mitice: 1) tăblițele perforate pot fi *amulete* (instrumente magico-mitice de tip apotropaic ce se purtau atîrnate la gît pentru a apăra de boli și pericole) sau *talismane* (instrumente magico-mitice tropaice ce reprezintă venerația purtătorilor și facilitează comunicarea cu forțele supranaturale), iar tăblița neperforată *o scenă iconică*; 2) locul în care au fost descoperite — groapa cu cenușă, cu idolii și oasele calcinate — remarcă legătura lor cu *ritul funerar local*, ceea ce înseamnă că au fost *piese de inventar* funerar; 3) scrierea pictografică folosită pe ele prezintă două *tehnici grafice* diferite: pe tăblița rectangulară perforată o grafie *figurativ-imagistică* (idem pe tableta rectangulară neperforată) și pe tăblița circulară perforată o grafie *liniar-alfabetică*, ceea ce vrea să însemne două etape ale scrierii locale, care relatează două fapte de credință mitică deosebite cronologic și implicit și de conținut; 4) ceea ce provoacă unele nedumeriri în privința structurii grafice este lipsa în grafia figurativ-imagistică și în aceea liniar-alfabetică a geometrismului menadrospiralic, pe fondul pe care sînt proiectate aceste scrieri.

Neolitizarea mitologiei predace impune sinteza datelor extrase din analiza culturilor proprii epocii referitoare la figurinele animaliere sau umane ca amulete, talismane sau idoli care încep să definească anumite stări de credință mitică: în *riturile magico-mitologice* legate de *cultul*



Protoindo-europenii, după M. Webster.

pămîntului-mumă (sacrificiile aduse pămîntului: copii, bărbați, capete de cornute, îngropate fie în incinta unei locuințe, a unei așezări sau în afara așezării de tipul unui sat); în *cultul morții* (prin înhumație, în poziții diferite, cu mîinile înclinate diferit, în necropole organizate pe categorii de înhumați sau de incinerați-înhumați); sau în *formele incipiente ale cultului solar* (orientarea mormintelor spre răsărit).

La *sfîrșitul neoliticului*, în perioada de tranziție spre *epoca bronzului*, intervine *pătrunderea indo-europenilor* pe teritoriul Daciei preistorice, în două valuri, care sub raport mitologic aduc cu ele o *zestre culturală* ce va intra în patrimoniul protodac și al etnogenezei dace.

1. Migrația indo-europeană și popoarele predace. — Ce ne îndreptățește să nu trecem direct de la schița *mitologiei predace* la aceea a *mitologiei dace*? Un amănunt esențial : apariția, dezvoltarea și influența migrației indo-europene. Această migrație reprezintă o turnantă mitologică în viața popoarelor indigene in Dacia preistorică, intrate în impact cu triburile indo-europene în migrație. În relațiile reciproce social-istorice, lingvistice și mitologice intervine o sinteză culturală originală.

Care sînt cuceririle în domeniul vieții materiale în epoca bronzului, ce antrenează, în parte, pe cele spirituale? *Culturile tribale* vechi s-au extins pe teritorii ce corespund, în viziune istorică retrospectivă, provinciilor principale ale Daciei, hotărnicind in ansamblul lor viitorul teritoriu al Daciei preistorice, al *tracilor nord-dunăreni* : *daco-geto-carpii*. Epoca bronzului a fost dominată de metalurgia bronzului, de unde de altfel îi vine și numele. Minereul de aramă, ca și cel de aur se extrăgeau din abundență în Carpați. Prelucrarea lor se făcea în mici ateliere stabile sau de meseriași ambulanți. Prelucrarea bronzului nu exclude prelucrările anterioare ale pietrei, lutului și lemnului. În epoca bronzului începe a doua diviziune a muncii : între *meseriași* și populația *agro-pastorală* [1].

Economia epocii, în ansamblul ei, se bazează însă pe producția agro-pastorală. În agricultură pătrund unelte de bronz (seceri, topoare de luptă de tip tracic), spade late (Epureni), săbii înguste (Mateești, Călinești), clopoței (Cioclovina), aplici (Mișca-Bihor), pandantive (Ulmi-Luteni) etc.

Dar epoca bronzului este totodată și epoca aurului : îndeosebi pumnale de halebarde (Perșani), brățări și inele (Turnu Măgurele, Sărata-Monteoru), cercei și coliere (Curtea de Argeș, Sărata-Monteoru), faleră cu spirale efectuată prin ciocănire „au repoussé" (Ostrovul Mare), vas de aur cu minere desprinse, efectuat tot prin ciocănire „au repoussé" (Baia), brățări cu pandativ (Cornățel), brățări cu volute spiralice (Sacoșu Mare), diademă (Galeșu), pectoral (Balaciu). În creșterea animalelor pătrund tehnici noi de valorificare a produselor pastorale. Circulația bunurilor capătă un avînt deosebit, datorită domesticirii și folosirii *calului* și inventării *carului, saniei* și *plutei*. De la primele licăriri ale epocii bronzului, societatea se organizează pe cîteva principii : din uniformă și egalitară, cum este în epoca neolitică, devine stratificată și ierarhică. Căpeteniile militare și religioase încep să dețină puterea in comun, într-o organizare prestatală. Se ridică tot mai des *așezări* fortificate de valuri de pămînt și palisade, un fel de *cetăți primitive* pentru adăpostirea căpeteniilor militare și religioase ale autohtonilor. Armele curente sînt acum de fier : securile plate și duble, săbiile de tip dac, pumnale cotite, vîrfuri de sulițe, scuturi armate cu fier, coifuri etc.

Ceramica din epoca fierului este uneori canelată, alteori imprimată, în general mai puțin realizată decît în epoca bronzului. Paralel se întîlnesc și produse ceramice artistice în care domină inciziuni cu *decor geometric*. Plastica zoomorfă de astă dată figurează sub formă de amulete sau talismane, purtătoare de noroc. Între temele zoomorfe predominante se recunosc ursul, lupul, cerbul, calul, oaia și porcul (mistrețul). În această plastică zoomorfă intervin și elemente alogene rezultate din migrația unor popoare europene.

În epoca bronzului apar *morminte tumulare* cu inventar care denotă funcțiuni ierarhice superioare în comunitatea tribală. În inventarul mormintelor, pe lîngă piese de aramă se găsesc și de aur : unele de uz magico-mitologic, altele de paradă și altele eminamente funerare.

Cultul soarelui se dezvoltă pînă la dominarea celorlalte forme de cult, a elementelor naturii. Soarele este întîi alegorizat, apoi eroizat. Se creează o incipientă literatură orală în jurul puterii divine a soarelui care, cum vom vedea, se va amplifica în etapa de separare a dacilor, ca traci nord-dunăreni, de tracii sud-dunăreni, cam în secolul VI î.e.n.

Paralel *mitului eroizării soarelui* se formează mitul *Marii Treceri*, al *sacrificiului uman, mitul ospățului nemuririi*, care în mitologia dacă vor deveni *mituri esențiale ale condiției umane în cosmos* și ale *destinului divin al omului*, prin zeii, profeții și reformatorii daci : prin Zalmoxis, Deceneu, marii pontifi și regii asociați la domnie cu marii pontifi.

Migrația indo-europeană care a început în perioada de tranziție de la epoca neolitică la aceea a bronzului pătrunde pe teritoriul Daciei preistorice la sfîrșitul mileniului IV, și inceputul mileniului III î.e.n. pe teritoriul Europei in cîteva valuri pastorale succesive (valul luvit, valul dorian, tracic și cimerian și valul creatorilor de amfore sferice), majoritatea venind din Asia Mică prin strîmtoarea Marmara, prin nordul Mării Negre și prin nord-vestul teritoriului Daciei carpatice. Amestecul demografic și cultural între băștinași și triburile pastorale indo-europene a fost inițial inevitabil violent. A urmat apoi o etapă de conviețuire și aculturație reciprocă și alta de restructurare etnică lentă și îndelungată, care în epoca fierului s-a încheiat, prin celți, cu *etnogeneza dacă*, cu *formarea culturii daco-geților* și, implicit, cu *mitogeneza dacă*.

2. Animismul și politeismul indo-europenilor. — Indo-europenii aduc cu ei un fond comun magico-mitologic relativ unitar care, în parte, a fost asimilat și în fondul mitologic autohton dacic [2]. Noi încercăm să explicăm prin unele aspecte ale mitologiei indo-europene, intrate în impact cu mitologiile triburilor autohtone, cîteva aspecte semantice, altfel inexplicabile, ale mitologiei dace și prin acestea și ale mitologiei daco-romane și deci implicit ale mitologiei române.

Mitologia triburilor indo-europene a pendulat între un *animism psihologic* și unul *mitologic*. Ponderea însă a căzut pe *animismul mitologic*, de care țineau unele cristalizări politeiste.

Parafrazîndu-l pe David Hume, putem spune că politeismul a fost prima tentativă mitopeică, iar idolatria, cu personajele ei mitice, prima *formă de cult* mitologic. În centrul acestei mitologii indo-europene se aflau cîteva personaje mitice : *demonii* și *zeii*. Atît demonii, cît și zeii se refereau la cele două categorii de fenomene care obsedau pe omul preistoric : *cerul* și *pămîntul*. *Zeul Cerului* sau *Cerul Tată* figura cerul încărcat cu toate atributele lui ; *Zeița Pămîntului* sau *Pămîntul Mumă* figura pămîntul cu toate atributele lui. „Zeul Cerului întruchipa principiul masculin și al pă-

mintului principiul feminin". Acest cuplu domina intregul panteon indo-european. Din impreunarea secretă a Cerului și Pămintului, adică din *hierogamia* lor (ιερὸς γαμος), conform mitului primar, s-au creat cele mai multe divinități și demoni. Cerul și Pămintul devin părinții zeilor și ai oamenilor.

Acestor două divinități primordiale și generative le urmează, în ordinea importanței, alte divinități : un *Zeu al Soarelui*, care uneori se confundă cu *Zeul Cerului*; o *Zeiță a Lunii*, care uneori se confundă cu *Zeița Mumă a Pămintului*; un *Zeu al Tunetului*; un *Zeu ithyphalic al fertilității vegetale și animale*; un *Zeu al zooculturii, al turmelor, păstorilor și drumurilor*; și o *Zeiță a Aurorei*.

Între mitologia predacă și mitologia triburilor indo-europene în migrație eurasiatică se realizează *o sinteză mitologică locală*, ale cărei trăsături particulare încercăm să le expunem in mod succint, numai ca *surse preistorice ale mitologiei române*.

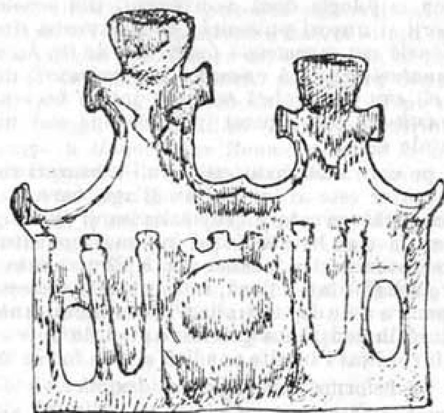
3. Cultul soarelui. Cultul bătrinilor înțelepți. Gerontofratrocrația. Marea Zeiță. — Cultul morților se mai menține ca în neolitic, ritul funerar însă se schimbă radical. În epoca bronzului morții nu se mai inhumează, ci se *incinerează*. Ritul incinerării este adus de indo-europeni și prezentat ca o consecință directă a *cultului soarelui*. Prin incinerare, sufletul trebuia să se curețe de toate impuritățile corpului adunate intr-o viață. Ritul de incinerare marca *ritul Marii Treceri în Lumea cealaltă* prin *purificarea cu focul sacru* asemeni focului solar. Cultul soarelui era deci dublat în epoca bronzului de *cultul focului*. Plastic, cultul solar se exprima prin alegorii și simboluri, cum ar fi cele ale : *carului solar, roții solare*, prin *disc, cerc* și *spirală* solară, figurine de *păsări solare* etc. În epoca bronzului, structura *miturilor naturiste* incepe să fie inlocuită de a *miturilor artistice*. Pe primul plan trece *mitul iconografic* al soarelui și al unor *prefigurări de divinități autohtone*, revificate și transsimbolizate de divinitățile aduse și sugerate de valurile migrației indo-europene.

În mitologia protodacă, paralel cu cultul soarelui se dezvoltă in directă legătură cu acesta *un cult patriarhal*, al părintelui unei familii mari sau al *bătrinilor înțelepți* care prezidează moral destinul comunității tribale (un fel de *gerontolatrie* solarizată). Ceea ce nu inseamnă că *iconografia și cultul femeii*, prin Zeița Pămintului, cu atributele fecundității și fertilității au dispărut aparent. Rolul mitologic al femeii a fost numai estompat de cel al bărbatului. Acum mitul femeii se asociază cu noi atribute, marcate de același cult indo-european. *Nuditatea steatopigistă și tatuată* a statuetelor și *idolilor feminini* este inlocuită prin figurarea *corpului acoperit cu veșminte* bogat ornamentate și podoabe auxiliare. Exemplu : figurinele feminine de la Cirna și Ostrovul Mare cu rochii in *formă de clopot*, cu detalii ornamentale și însemne simbolice de tipul *sigmei, spiralei, cercurilor concentrice, rozetei solare* etc. Aceste figurine au fost interpretate de unii istorici ai artei arhaice locale ca anticipind elementele costumului țărănesc la români prin costumație inedită și podoabe asemeni. Iconografia bărbatului rămine aceeași ca în epoca anterioară ; impune o imagine genealogică *patriliniară* și *patrilocală*, care se va menține și în epoca fierului. Căpeteniile militare și religioase sint fraterne, iar regimul lor este tipic gerontofratrocratic, recrutat fiind din *sfatul de bătrini înțelepți ai tribului* [3].

Mitologia protodacă este susținută probabil și de *o literatură orală de tip epic*, care consemnează marile fapte de arme și de credință in căpeteniile asociate la conducerea triburilor. *Mitogogii* și *făcătorii de mituri* dețin un rol din ce în ce mai important în comunitatea tribală. Nu sint priviți ca impostori, nici ca barzi, ci drept *profeți, taumaturgi* și *zei*. Din ei se recrutează pontifii tribali, care devin mai apoi căpetenii mitologice in statul dac.

Peste sinteza fondului mitologic autohton cu fondul mitologic indo-european se suprapun unele infuențe scitice rezultate din contacte de vecinătăți și impacte de conviețuiri. Influențele se remarcă uneori in cultul *Soarelui* (care de altfel era comun tuturor popoarelor în preistorie), in cultul *Marii Zeițe* (grupul statuar de bronz de la Năeni), in *taurobolii* (ce iradiau din Taurida), in *cultul celor doi acoliți divini* (care acompaniau pe *Marea Zeiță*), in cultul *Leului* (simbol astral), al *Șarpelui* (spirala), in *sacrficii de animale* (mai ales *cai*) și *sacrificii umane* (prizonierii de război).

Cu toate aceste influențe scitice asupra unor superstiții și credințe în mitologia protodacă, in familia de zei geto-daci nu a pătruns nici un zeu scitic [4].



Idoli-coloane. Cucuteni, după M. Petrescu-Dîmbovița.

1. Mitologie sau religie? Opinii, ipoteze, teorii, anastiloze probabile. — În lungul proces de elaborare a mitologiilor ancestrale, mitologia dacă reprezintă stadiul final al evoluției normale, înainte de restructurarea ei totală într-o sinteză mitologică daco-romană. În forma ei plenară, mitologia dacă se înfățișează ca *o operă epică originală, unitară și reprezentativă pentru întreg sud-estul trac al Europei, în epoca fierului.*

În legătură cu mitologia dacă s-au purtat din secolul al XIX-lea discuții contradictorii și uneori polemici: dacă e vorba de *mitologie* sau *religie*; dacă e *politeistă* sau *monoteistă (pură* sau de tip *heroteist)*; dacă e *naturistă* sau *supranaturistă*; dacă e *iconică* sau *anionică*; dacă e *completă* (pe toate laturile ei) sau *incompletă* (rămasă într-o fază *nedesăvîrșită)*; dacă poate fi *reconstituită* (cu succes) în întregime sau numai în *unele aspecte* particulare ale ei?

Scepticismul pe care l-au manifestat unii cărturari români, printre care cel mai surprinzător este al lui Lucian Blaga, care în 1943 susținea că nu se pot reconstitui ca atare religiozitatea și mitologia getică din lipsa de informații ce ne stau la dispoziție, nu mai constituie în prezent un argument peremptoriu. De atunci au apărut atîtea studii ample pînă în 1984 despre religiozitatea dacă, încît nu mai lipsește decît o sinteză globală a lor, pentru a ne da seama ce a însemnat în antichitate *reforma mitologică* produsă în conștiința grecilor antici de opera lui Zalmoxis, care mai tîrziu va fi reeditată în alte condiții și alte forme în nord-vestul Imperiului roman de reforma mitologică a *druizilor.*

Discuțiile purtate în legătură cu mitologia dacă pot constitui obiectul unei lucrări impresionant de voluminoase, fără a se putea spune că ar epuiza tema astfel abordată. În cele ce urmează, noi nu urmărim să reedităm tot ce au spus înaintașii noștri despre mitologia dacă, în ansamblul ei. Ne gîndim la Gr. G. Tocilescu care în *Dacia înainte de romani* a consacrat o bună parte din lucrare *mitologiei geto-dace* și *statului teocratic geto-dac,* lucrare care în unele aspecte ale ei merită să fie reconsiderată. De asemenea ne gîndim la At. M. Marienescu care în *Cultul păgîn și creștin,* conceput în patru volume (I. sărbătorile și datinile romane vechi; II. sărbătorile creștine vechi și de azi cu cultul și datinile lor; III. sărbătorile române păgîne de azi cu cultul și datinile lor și IV. elemente de mitologie daco-romană), din care nu a publicat decît primul volum, în care a inclus un adaos, *Noțiuni despre mitologia dacică și romană veche în Dacia,* pledînd pentru *un stat aristocratic* sacerdotal și un substrat mitologic celto-greco-latin, trece în revistă tot ce s-a scris în acest domeniu pînă la data publicării lucrării. A. D. Xenopol în *Istoria românilor din Dacia Traiană* a consacrat un capitol *Religiei și moravurilor. Religia lui Zalmoxis,* considerînd întreaga viață a geto-dacilor dominată de religie — deci de regimul de stat teocratic. Nicolae Densușianu în *Dacia preistorică* a urmărit cu tenacitate studiul *mitologiei pelasge* considerate a se fi cristalizat în Carpați și de aici difuzată în vetrele de viață spirituală ale Europei, cu unele incluziuni pînă în Asia. Reconsiderînd *statul pelasg* ca un stat teocratic și mitologia pelasgă ca o mitologie uraniană, a susținut că pelasgii au fost continuați de traci și tracii mai ales de ramura lor geto-dacii. Astfel mitologia preistorică pelasgă pune bazele spirituale ale mitologiei dace. Criticată global de Vasile Pârvan, *Dacia preistorică* și-a regăsit ecou la tracologi și ceea ce este mai semnificativ și audiență la istoricii de profesie, care sînt de acord că „din cauza puținătății izvoarelor istorice la acea dată [cînd a fost redactată lucrarea] nu lipsesc uneori *elemente de fantezie*". Vasile Pârvan, în *Getica, o protoistorie a Daciei,* consacră istoriei religioase a geto-dacilor un subcapitol, în capitolul III, „Cultura getică". În concepția istorică a lui Vasile Pârvan, *religia dacă* „nu are nimic din *nebunia dionysiacă thraco-phrygică*". *Zeul suprem* sălășluiește în cer. Puterile în statul geto-dac sînt separate, cea politico-militară de cea religioasă. Descrie panteonul dac, credința în nemurirea sufletului. Idealizarea religiei geto-dacice nu e forțată, ci reiese ca atare din întregul lui sistem de gîndire istorică. Alexandru Nour întreprinde un studiu amplu despre *Cultul lui Zalmoxe,* mergînd pe urmele lui Vasile Pârvan, la care adaugă unele datini și credințe atribuite geto-dacilor.

Nicolae Iorga în *Histoire des Roumains et de la Romanité orientale* schițează o sinteză inedită a zeilor, profeților, eroilor și spiritelor rele, ca și a artei și mitologiei geto-dacilor.

Cea mai amplă lucrare de tipul monografiei istorice consacrată *Religiei geto-dacilor* o redactează Ion I. Russu, în care susține că geto-dacii fac parte din marea familie a popoarelor geto-ariene. Întreprinde *o critică filologică* a textelor clasice despre religia geto-dacilor, ca și *o critică a exagerărilor idealizante* ale lui Vasile Pârvan, care a uitat că geto-dacii „erau un popor de țărani și păstori trăind în formă apropiată de natură, fără artă religioasă".

Mircea Eliade a republicat studiile incluse mai înainte în diferite reviste de istoria religiilor, în *De Zalmoxis à Genghis Khan,* în care a făcut analiza termenului *dac* ca entonim, apoi a numelui și cultului lui Zalmoxis din perspectiva universală a religiozității și istoriei religiilor. A revenit asupra religiei dace în *Istoria credințelor și ideilor religioase,* păstrînd proporțiile în expunerea cultului lui Zalmoxis în raport cu religiozitatea contemporană epocii în context universal.

Ceilalți autori români care au abordat unele aspecte ale mitologiei dace îi vom menționa cînd vom considera că este cazul. În ansamblul ei, de la *Getica* lui Vasile Pârvan pînă la *Istoria României* (vol. I, din 1960) și de la I. I. Russu pînă la Mircea Eliade, am urmărit pur și simplu numai să subliniem *ceea ce se poate spune că este mitologia dacă* și *ceea ce detașează mitologia dacă de celelalte mitologii contemporane* ei, sub raport indo-european, în sud-estul Europei, adică *să subliniem temele principale și secundare, caracterele esențiale și accidentale, în linii mari panteonul mitologic, instituțiile mitologice, miturile și riturile* care o reflectă ca atare.

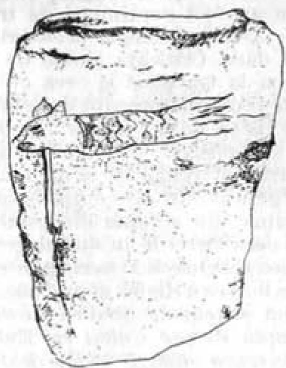
Exegeții mitologiei dace au recurs mereu la *metoda paleontologiei mitologice* și la *ipoteze de lucru conexe acestei metode* pentru a face să emeargă din documentele arheologice, reduse uneori la cîteva cioburi (dintr-un *întreg distrus)* sau la *anastiloze probabile,* ca și la alegorii și simboluri

ambigue sau obscure, unele idei spontane, altele preconcepute, in acord sau dezacord cu concepţia şi viziunea mitologiştilor avizaţi sau improvizaţi.

În toate aceste documente arheologice, literare antice, lingvistice şi, mai ales, etnologice, conservate sub formă de informaţii preţioase, noi



Balaurul dac, după V. Pârvan.



Steag de luptă dac incizat pe un vas de lut.

ne oprim numai asupra acelora care ne relevă unele aspecte despre *superstiţii, credinţe, datini şi tradiţii, despre instituţii mitice, permanenţe relative în mituri şi rituri, forme de cult, sărbători şi manifestări ludice.*

2. Dualism fratrocratic sau henoteism. Aniconism. — În stadiul actual al cercetărilor de mitologie dacă, sintem în posesia citorva monografii arheologice, istorice, lingvistice şi etnologice care au abordat *monodisciplinar* sau *interdisciplinar* materialele descoperite pe teren, in muzee, arhive şi materiale comparativ-istorice despre mitologia popoarelor antice cu care s-au aflat pe aceeaşi treaptă social-politică.

În lumina acestor materiale, *mitologia dacă nu trebuie considerată drept o religie.* Faptul că mitologia este *a doua treaptă a religiozităţii*, după magie, nu înseamnă că trebuie interpretată strict ca religie. Că poate prefigura unele intenţii religioase (henoteismul), aceasta e altceva. Mitologia se află la jumătatea drumului între magie şi religie. Mitologia performează religia, pentru că religia este o potenţare individuală a mitologiei. Aşa se face că orice mitologie preistorică, inclusiv cea dacă, e *politeistă*. Se pune întrebarea : despre *ce fel de politeism este vorba? De un politeism complex sau complexat?* Noi opinăm pentru interpretarea politeismului dac ca fiind complex. Prin reducere la absurd, acest politeism complex este dominat de *un dualism mitic* sui generis. S-a discutat indirect despre *dualismul dac*. Ceva mai mult, a fost combătut, uneori in necunoştinţă de cauză, alteori din spirit de contradicţie sau contra-opiniune ştiinţifică. Date fiind antecedentele proto- şi predace ale dualismului dac, aşa cum am constatat, acesta este *de tip general uman.* Acest *dualism general-uman în varianta dacă* prezintă citeva însuşiri ce nu pot fi estompate. Este în esenţa lui totodată *gemelar, fratrocratic* şi *cosmocratic*. Trei atribute care îşi trag rădăcinile din, sau îşi proiectează ramurile în regimul *fratrocratic, gerontocratic* şi *teocratic* propriu societăţii şi statului dac, prin ceea ce a constituit mai apoi istoriceşte *asociaţia la domnie* între marele preot şi regele dac.

Ponderea in acest dualism gemelar, fratrocratic şi cosmocratic cădea cind pe una, cind pe cealaltă dintre componente (ca şi în *dualismul sociopolitic dac*). Explicit, ponderea cădea cind pe cultul lui Gebeleizis, cind pe cel al lui Zalmoxis ; cind pe marele preot, cind pe rege. Între cele două componente ponderea nu era automată, ci compensatoare, intr-un ritm dialectic in care accentul se punea pe treburile vieţii spirituale sau pe cele materiale, *pe suprauman* sau pe *uman*, pe *sacral* sau pe *profan*. Această pondere a făcut întîi pe Vasile Pârvan să vorbească despre *un henoteism idealist* [1] şi apoi pe exegeţii lui Pârvan despre *un henoteism de tip monoteist*. În fond, e vorba de *un henoteism mitologic* autentic în acea vreme : *un henoteism emanat din dualism.*

Ceea ce trebuie reţinut e faptul că acest *henoteism emanat din dualism* prezintă trei aspecte contradictorii între ele, dar care pot concura, şi anume *antropomorfic, aniconic* şi *tabuistic*. Antropomorfismul divinităţilor a fost relativ conturat in faza primară a mitologiei dace. Pe măsură ce mitologia dacă s-a inchegat ca atare, antropomorfismul a depăşit faza metaforică şi simbolică. Zeii principali au inceput să prezinte *forme umane, care însă fiind ocultate au rămas în fizionomia lor necunoscute.* De *hierofaniile* zeilor se bucurau numai marii preoţi, care erau totodată profeţi şi reformatori (Deceneu, Cosingas, Vezina, Duras etc.)[2].

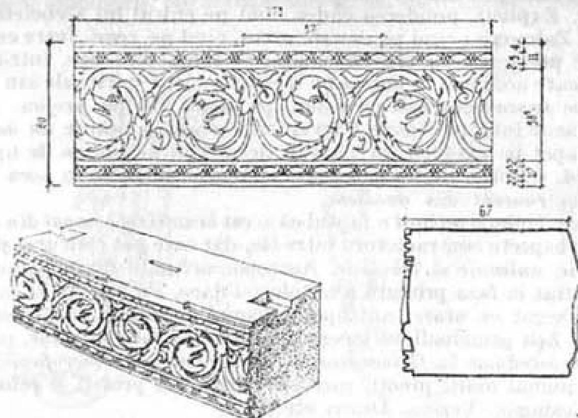
În asemenea condiţii se explică *aniconismul mitologiei dace*, in forma lui culminantă. Iconografia imprecisă a zeilor e invocată prin comparaţie cu a zeilor greci, a căror iconografie e precisă, fără ca prin această comparaţie să se clarifice ceva in plus. Grecii spuneau că Gebeleizis e un fel de Zeus Tonans, zeiţa vetrei şi a focului un fel de Hestia, zeul războiului un fel de Marte hiperborean etc. Dacii nu comparau invers pe zeii eleni cu ai lor.

Dacă vrem totuşi să vorbim de o iconografie mitologică în faza de culminare a mitologiei dace, ne putem referi numai la *iconografia semiotică* (de semne, insemne şi simboluri geometrice). Mai precis spus, ne putem referi la *geometrismul ritual* care a transsimbolizat astfel iconografia vag antropomorfică. Acest geometrism mitic a fost la rîndul lui şi el abstract, criptic şi magic.

Cele două monumente triumfale referitoare la cucerirea Daciei de romani, şi anume „Columna lui Traian" [3] şi „Monumentul de la Adam Klissi"[4] redau figurate citeva divinităţi, însemne sacre, motive ornamentale ce ţin de mitologia dacă. Dar şi în unele monede emise la Roma după cucerirea Daciei sau emise în Dacia s-a introdus *iconografia romană* in *aniconismul dac*, lăsind posterităţii citeva imagini receptate de romani prin mentalitatea lor concretă, pe care altfel n-am fi putut să ni le închipuim în panteonul dac.

Pe Columna lui Traian sînt înfăţişaţi, pe lingă *divinul Traian* cu sacerdoţii lui şi stindardele sacre şi probabil alte personaje ce ţin de sacerdoţiul roman, şi divinităţi dace : *zeul Danubius*, căruia i se aduc jertfe pentru a proteja trecerea peste apele lui a trupelor romane în Dacia [5]; stindardul sacru *balaurul dac cu cap de lup* înfipt într-o prăjină şi emblema mitic dacă [6]; *succedaneele coloanei cerului* redate prin două colonete, cu capiteluri simple şi efigii sculptate în cercuri, plasate în afara palisadei cetăţii, *extra muros*, ca însemne protectoare dace [7]. Iar în basoreliefurile

Tropeum-ului de la Adam Klissi sînt înfățișate sub metope un brîu de blocuri-frize, unice în arhitectura trofeelor romane, reprezentînd frunze de acant în spirală terminate cu *capete de lupi* cu gurile deschise, însemne



Bloc de friză de la monumentul de la Adam Klissi, cu capete de lup.

totemice dace [8]; probabil alte două *stindarde dace* diferențiate stilistic sau parțial distruse, incluse în friza cu arme [9]; scuturi cu *elemente mitice de ordin heraldic tribal* (unele identice cu cele de pe Columna lui Traian) [10]; un combatant antiroman, probabil un dac, cu *un coif cu coarne de bovideu* [11]; *doi berbeci afrontați* reprezentînd cele două forțe antagonice ale luptei fraterne [12] etc.

Cîteva monede romane figurează pe zeul *Danubius* pe un dinar consular și alte două imagini mitice ale *Daciei*, una *Dacia capta* și alta *Dacia Felix* șezind (probabil) pe un tron în fața unei coloane sau a unui trofeu.

Dar în aceleași condiții se explică și *tabuismul mitologiei dace* printr-o tradiție spirituală străveche: înfățișarea și pronunțarea numelui adevărat al zeilor era interzisă. Înfățișarea zeilor putea fi polimorfă, deci *nedefinită fizionomic*. Numele zeilor nu putea fi pronunțat ca atare pentru că atrăgea moartea descoperitorilor lor întîmplători sau a cutezătorilor. Numele *Gebeleizis*, ca și *Zalmoxis* sînt probabil, conform unei logici mitice și unei exegeze lingvistice relativ recente, *apelative* sau *epikleis*-uri.

3. Onomastică divină. Mitonime dace. — Exegezele scot în evidență două aspecte ale *onomasticii divine la daci*: pe de-o parte, *istoria lor mitizată* (aceea a marilor preoți, profeți și regi deveniți zei) și, pe de alta, *mitologia lor istoriată* (a cuceririlor indiscutabile ale panteonului dac în opinia culturală a greco-romanilor, cele mai elevate popoare ale antichității europene).

Nu ne propunem să trecem în revistă toate etimologiile mitonimelor atribuite lui Zalmoxis și lui Gebeleizis, care în plurisemantismul lor abia că încurcă lucrurile. A se vedea în această privință exegeza lui Mircea Eliade. Noi ne oprim la ipoteza semantică a lui Reys Carpenter care ajunge

la alte concluzii decît cele la care au ajuns antecesorii lui. Conorm analizei semantice, conceptul Zalmoxis vine de la *Zalmo* = „piele", în limba tracă, *Olxis* = „urs" (după D. Lagarde); iar conceptul (*Ge*)*Beleizis* cu varianta *Meleizis* = „mîncător de miere", deci tot *urs* [13].



← Metopă cu 2 țapi afrontați pe monumentul de la Adam Klissi.



Danubius (dinar roman), Dacia capta și Dacia Felix.

Aceste două nume converg în semantismul lor pentru a dezvălui un cult ancestral al *ursului totemic* la daci, cu *rituri invernale* ale morții, urmate de *rituri primaverale* ale resurecției.

Cum vom constata în partea consacrată structurii integrative a mitologiei române, cultul ursului s-a bucurat și încă se mai bucură de o atenție deosebită în zonele peri- și intramontane ale Carpaților.

Deci Gebeleizis ar fi zeul *mîncător de miere*, după numele tabuistic al unei divinități in formă de urs, și Zalmoxis zeul *purtător de nebridă din piele de urs*. Corect, două divinități gemelare onomastice. Bineînțeles, aceste etimologii sînt departe de a fi singurele și de a fi unanim acceptate. Ele sugerează numai o omologie sau o analogie divină.

Teza onomastică este stînjenită de caracterul atribuit de majoritatea exegeților *chtonismului lui Zalmoxis* care devine astfel zeu uranic și *uranismului lui Gebeleizis* care se menține astfel pînă la cucerirea Daciei de romani.

Astfel, două divinități, aparent antagonice, sînt compensatorii prin calitățile lor intrinseci: Gebeleizis ca zeu al cerului, al soarelui și al intemperiilor și Zalmoxis ca zeu al pămîntului, al morții și al nemuririi.

Nu știm nici pînă în prezent dacă aceste două divinități fratrocrate și cosmocrate alcătuiesc ipostazele uneia și aceleiași divinități sau dacă una e divinitate și cealaltă mare preot al celeilalte divinități.

În noua perspectivă, panteonul dac se reduce deci la două divinități dominante, de tip gemelar și fratrocratic, care ideativ, temperamental și caracterologic sînt diferențiate, dar care, ostentativ, conlucrează între ele (Zalmoxis pentru Gebeleizis și invers). Conlucrarea este organică și inevitabilă, pentru că ține de rostul mitic al activității lor fraterne. De aceea *dualismul mitologiei dace* nu e, cum s-a spus, eminamente de tip irano-european, sau, mai recent, scitic. Asemănările în general vin din *perspectiva psiho-mitologică a oricărui dualism*, mai precis, din perspectiva psiho-mitologică a dualismului mitologic general-uman, iar în special din reverberații culturale irano-europene, provenite din migrații preistorice sau din migrații istorice, care nu au afectat fondul mitologic autohton ancestral.

Nu știm încă dacă aceste două divinități gemelare sînt personaje preistorice reale, strămoși-căpetenii ai unor triburi divinizate post-mortem; dacă sînt forme antropomorfizate ale unor totemuri de asemenea divinizate. Toate ipotezele sînt acceptabile pînă la proba contrarie.

În jurul acestor două divinitățíi gemelare au gravitat treptat alte divinități preluate din arsenalul mitologiei protodace: un zeu al războiului, numit convențional de mitografii antici Marte, o zeiță a focului, numită tot convențional Vesta, o zeiță a vînătoarei, Bendis, și cîteva spirite inferioare meteorologice, terestre și subterestre fără nume.

Celor două divinități gemelare ale mitologiei dace li s-au consacrat forme de cult speciale, din care ni s-au păstrat doar cîteva indicații, suficiente pentru a putea extrapola restul. Din cultul lui Gebeleizis, tragerea cu săgeți în nori, care după C. Daicoviciu nu pare un act de împotrivire contra zeului uranic, ci de întrajutorare, pentru împrăștiat norii, genii dușmănoase care acopereau strălucirea soarelui. Era deci un act de cult uranic. După noi, săgetarea norilor nu era obișnuită, permanentă ori de cîte ori se înnoura cerul, ci o activitate rituală practicată rar, numai la începutul și în timpul eclipselor de soare, conform credinței că soarele este mîncat de spiritele răufăcătoare meteorologice. Desigur, o anticipație mitică a credinței în vîrcolaci care mănîncă soarele, cînd sătenii trăgeau clopotele ca să sperie și să gonească vîrcolacii. Săgetarea rituală în timpul eclipselor de soare e mai plauzibilă pentru noi decît săgetarea în timpul oricărei înnourări, care de altfel în zonele peri- și intracarpatice sînt permanente. Tot din cultul lui Gebeleizis considerăm că făceau parte și *sacrificiile umane*, inițial pe ruguri, aduse concomitent cu practica incinerărilor funerare, probabil de aceeași sursă ancestrală indo-europeană.

4. Sacrificii umane. Mesagerii cerului. — Cu timpul, sacrificiile umane au căpătat *un mesaj metafizic* în legătură cu așa-zisa doctrină a nemuririi sufletului. Sacrificiul nu a mai fost impus, ci *voluntar*. În regat, un tînăr era *ales să fie mesager al lui Zalmoxis*, zeu încărcat de asemenea, ca și Gebeleizis, cu atribute uranice, pe lîngă cele chtonice. Sacrificiul devine periodic din 5 în 5 ani. Se desfășura în *incinta sacră circulară*, din hieropola dacă Sarmisegetuza, în fața marelui pontif și rege — cu suită alcătuită din prelați și militari veniți din largul țării. Mesajul către Zalmoxe era transpus de marele preot în taină. Zvîrlirea în sulițe se făcea de jos în sus, de la pămînt spre cer, prin aruncarea mesagerului astfel de către patru ostași puternici, care-l prindeau de mîini și picioare. Mesagerul trebuia să moară prins în sulițe, fără să atingă pămîntul. Dacă însă cădea zdrobit de moarte pe pămînt, mesajul lui nu era considerat îndeplinit și se repeta cu un alt mesager al cerului, pregătit anume să-i ia locul.

Se pare că ritul acesta primitiv a dăinuit pînă aproape în timpul războaielor lui Decebal cu împăratul Traian.

5. Marii pontifi. Preoții-militari. — Marii pontifi asociați la domnie cu regii daci nu par a fi fost niște preoți simpli sau improvizați, ci uneori dimpotrivă. Astfel se menționează despre Zalmoxis că a fost reformator mitic, profet, mare pontif, taumaturg, rege, daimon și zeu, că a frecventat marile centre religioase ale lumii antice. Deci, că ar fi urcat întreaga scară a consacrării și apoi a sacralizării. Se relatează că ar fi învățat medicina psiho-empirică și a propovăduit nemurirea sufletului, starea de beatitudine după moarte, fericirea egalitară în împărăția cerească. Pentru a iniția pe discipolii lui, s-ar fi retras într-o subterană din hieropola dacă Sarmisegetuza și ar fi reapărut după 4 ani. De asemenea că ar fi inițiat, după acești patru ani, cîțiva disciploli prin așa-zisele *ospețe ale nemuririi*, un fel de *simpozioane* în scop mitologic asemenea celor descrise mai tîrziu de Platon. Ceea ce înseamnă că Zalmoxis ar fi precursor pe continentul european al *instituției simpotice* chiar înainte de Platon, care folosește simpozionul în scop filozofic.

Cu o precizare, că la aceste *ospețe inițiatice* alături de Zalmoxis asistau numai căpeteniile militare și sacerdoții principatelor confederate în regat. Apoi s-ar fi retras într-o *peșteră*, unde ar fi învățat pe ucenicii lui.

Dintre ceilalți mari pontifi, *Deceneu* pare a fi fost alt cărturar, de vreme ce Iordanes îi atribuie calități excepționale, punîndu-le însă pe seama gotismului și justificînd astfel un trecut de civilizație și cultură rîvnit pentru acea vreme de goți și multe alte popoare europene. Nu mai prejos sînt marii pontifi *Cosingas* și *Vezina*.

Printre instituțiile mitologice despre care avem indicii sigure sînt congregațiile de preoți-militari, dintre care una este cea descrisă de Mircea Eliade, a *luptătorilor-lupi*, care acționau sub impulsul brutal al unei firi carnasiere, ce poate fi numită și *furor lycantropicus*. Altă *congregație militară* pare a fi, după noi, cea a *luptătorilor-urși* — purtători de măști de tipul tactei galea, mască mobilă de urs —, care însoțea atacul cu mormăituri fioroase în amintirea ursului-totem divinizat.

Mai erau și *ordinele călugărești* ale ctiștilor, capnobanților etc. care duceau o viață de pustnici, în creierii munților, de unde coborau, din cînd în cînd, pentru a propovădui în spiritul doctrinei lui Zalmoxis. O reminiscență a ordinului ctiștilor în mitologia română sînt, după Traian Herseni, *solomonarii*.

Marii pontifi și căpeteniile militare, în frunte cu regele, făceau anual, la solstiții și echinoxuri, *procesiuni în masă* pe culmile domoale ale munților. Erau ceea ce s-a numit mai apoi *urcările pe munte*, care aveau loc între răsăritul și apusul soarelui. Reminiscențele acestor urcări pentru rugăciune pe munte, cît mai aproape de cer, în liniște și reculegere, au supraviețuit la români pînă în epoca modernă, fiind preluate de creștinism încă din perioada migrațiilor euroasiatice ale erei noastre și transsimbolizate magico-religios.

6. Munți sacri și peșteri sacre. Vetre solare. — Pe *munții* considerați *sacri* la daci s-au construit hieropole. Probabil trei la număr: prima și cea mai importantă, care s-a conservat destul de bine, pentru a fi cercetat amănunțit, este cea de la Grădiștea Muncelului; a doua de pe Ceahlău, acolo unde s-a zărit pînă în vremea lui Dimitrie Cantemir *simulacrul de monument megalitic al Dochiei* cu oițele ei, și a treia în Munții Apuseni, în preajma Muntelui Găina.

Am socotit acest număr aproximativ de hieropole deoarece am constatat că *muntele sacru* în care se afla peştera lui Zalmoxis, *Cogainon*-ul, a fost plasat de cercetătorii lui în aceste trei zone din Carpaţi. Cum peştera lui Zalmoxis trebuia să fi fost foarte aproape de *hieropola principală* a regatului şi de *Sarmisegetuza Regia*, la această concluzie ne-au dus inevitabil cercetările de toponimie istorică efectuate recent de Mircea Homorodean [14], care analizează toponimele majore şi minore din zona Sarmisegetuza pentru a surprinde originea şi semnificaţia lor istorică primordială. E vorba de un material bogat de teren care demonstrează o „viaţă socială fără întrerupere pe teritoriul anticei Sarmisegetuza, capitala Daciei în timpul lui Decebal" şi, indirect, excepţionala importanţă a unor mitonime, la care ne vom referi în parte şi în capitolul consacrat „toponimiei mitice".

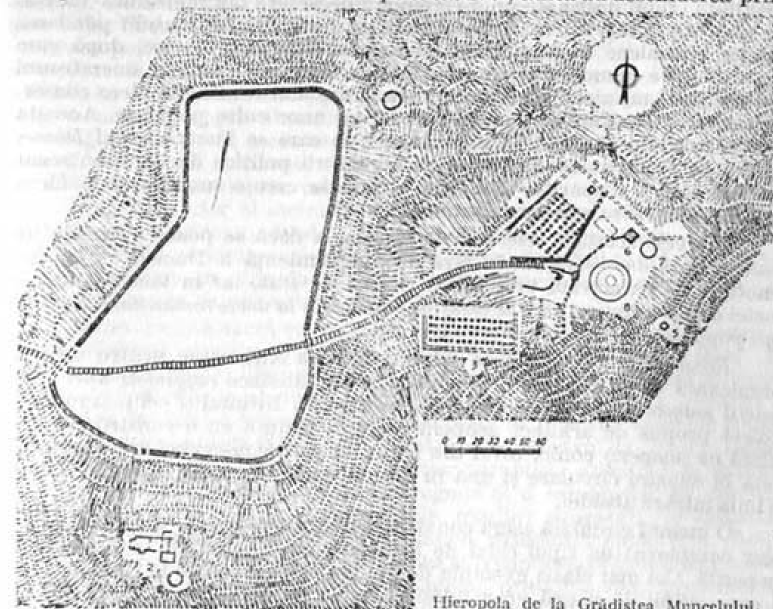
7. Sanctuare de tip temenos, peribol, abaton. — Aceste toponime ne atestă direct sau indirect că dacii îşi desfăşurau activitatea magico-mitică în peşteri, schituri construite în scorburi de copaci, incinte subterane şi sanctuare circulare, îndeosebi pe culmi. Dintre multele peşteri presupuse a fi fost folosite de căpeteniile religioase, cea mai celebră a fost aceea de pe Muntele Cogainon. Cei ce au încercat să descopere *peşterile de cult dac* au făcut mai multe ipoteze de lucru decît cercetări de teren. Pustnicii daci trăiau în scorburile copacilor seculari, în străfunduri de codri sau în colibe amenajate în pustiuri. Incintele subterane de tipul *camerei ascunse* în care s-ar fi retras patru ani Zalmoxis pentru meditaţie religioasă e posibil să mai fi fost folosite şi de marii pontifi ce i-au succedat după reforma lui mitologică, deşi nu posedăm informaţii despre această succesiune, nici măcar pentru camera ascunsă în subsolul palatului regal dac. Cele mai multe descoperiri arheologice şi interpretări istorice se referă însă la *incintele circulare de tipul sanctuarelor*. În ansamblul lor aceste incinte alcătuiesc trei categorii de construcţii : *simple, complexe* şi *complexate*.

Dintre incintele simple menţionăm pe cea care reprezintă numai delimitarea ei ca atare, de la Grădiştea Muncelului, şi două cu vatră în mijloc, una la Feţele Albe în Munţii Cibinului şi alta la Pecica în judeţul Arad. Dintre incintele circulare complexe menţionăm două construite pe dealuri, la Pustiosu şi Rudele, şi una pe munte, la Meleia, iar dintre incintele circulare complexate, deocamdată numai una, aceea ce ţine de hieropola de la Grădiştea Muncelului, lîngă Sarmisegetuza Regia.

Incintele circulare simple au diametrul redus (între 0 şi 10 m), cea mai mare este aceea de la Grădiştea Muncelului (cu circa 15 m diametrul). Au în centru *o absidă* în care se află uneori *o vatră*, ceea ce ne determină să le considerăm un fel de sanctuare specializate în sacrificii animaliere şi vegetale către o divinitate celestă, probabil solară. Incintele circulare complicate au un diametru mai mare (de circa 15 m) şi sînt alcătuite din două circumferinţe concentrice, în centru cu o absidă de tipul *cella* (la greci şi la romani). Absida are în mijlocul ei o vatră sau două vetre, una în absidă şi alta între absidă şi circumferinţa mediană, sau numai una între absidă şi circumferinţa mediană.

Numai incinta circulară de tipul sanctuarului complexat, cum este aceea de la Grădiştea Muncelului, are un diametru de circa 30 m şi este cea mai semnificativă pentru arhitectura magico-mitică dacă, atît prin *structura*, cît şi prin *integrarea într-un ansamblu de alte incinte* ale hieropolei ce ţine de Sarmisegetuza Regia.

Ceea ce interesează în alcătuirea tuturor acestor incinte circulare simple, complexe şi complexate sînt : *orientarea lor în spaţiu* şi *amenajarea lor* specială pentru un *cult în aer liber*, îndeosebi *solar*. Incintele circulare de tipul sanctuarului sînt *orientate pe linia NV*, adică au deschiderea prin-



Hieropola de la Grădiştea Muncelului.

cipală a absidei spre SE, iar partea curbă a absidei spre NV. *Deschiderea spre SE* serveşte la solarizarea fundului curb al absidei ; tehnica construcţiei, generală pentru incintele în aer liber de tipul *temenos*-ului sau semiînchise de tipul *peribol*-ului sau *abaton*-ului. Amenajarea incintei circulare complexate se deosebeşte de a celorlalte incinte simple construite în tehnica temenos-ului şi de incintele complexe construite în tehnica peribol-ului. În incinta complexată sînt folosite *toate cele trei tehnici* : în cercul exterior — tehnica temenos-ului, în cercul median — tehnica peribol-ului şi în cercul interior sau absidă — tehnica abaton-ului. În această triplă tehnică constă *polijuncţiunea marii incinte*.

„Ştiri literare bogate dar contradictorii, suţine Ligia Bîrzu, ne dau detalii referitoare la natura credinţelor (...) la cultele uraniene (...) cu absenţa imaginilor antropomorfe ale *divinităţilor supreme masculine* şi rolul decisiv pe care îl are marele preot (...) Cultele uraniene se oficializează şi devin religie de stat (...) În Dacia se dezvoltă paralel cu cultele uraniene şi culte chtoniene, cu *divinităţi feminine* care treptat sînt împinse pe plan secundar şi prohibite cu tot ansamblul lor de practici mai mult sau mai puţin orgiastice". Această presupunere şi-o întemeiază Ligia Bîrzu „pe data la care pot fi plasate cele mai vechi sanctuare circulare dacice care nu par să fie anterioare secolului 7 î.e.n. Oricum, *sanctuarul cu soarele de andezit* (. . .)

de la Gărdiştea, *vetrele solare* de la Mihai Vodă sau Meleia aparţin unei faze mai recente (poate chiar sec. I e.n.). Rămîne de lămurit dacă cele două tipuri de sanctuare dacice (patrulater cu aliniamente de coloane şi circular) sînt asociate aceluiaşi cult, eventual la două ipostaze ale aceleiaşi divinităţi, fiind destinate unor ceremonii deosebite sau reprezintă locaşurile unor divinităţi diferite". Şi conchide : „este greu de stabilit ponderea cultelor chtoniene în ansamblul credinţelor religioase dacice, după cum este dificil de demonstrat, în ciuda unor informaţii antice, sincretismul dintre cultele uraniene şi cele chtoniene. Pare mai verosimilă ideea conservării acestor credinţe chtoniene sub forma unor culte populare. Aceasta ar fi şi una din explicaţiile importanţei de care se bucură *cultul Dianei Regina în Dacia romană*. Dispariţia structurii politice dacice a antrenat fără îndoială şi dispariţia ideologiei religioase care o susţinea şi a făcut posibilă *reactivarea vechilor culte chtoniene*" [15].

Din cele relatate reiese că în mitologia dacă se poate vorbi de un *dualism uraniano-chtonian*, în faza de independenţă a Daciei, cu accent henoteist pe caracterul uranian al religiei de stat, iar în faza romană a Daciei de *un chtonism care se menţine clandestin la dacii romanizaţi ca mitologie populară*.

Reconstrucţia propusă de arhitectul Dinu Antonescu pentru incinta complexată de la Grădiştea Muncelului nu satisface *exigenţele unei construcţii magico-mitice de cult solar în aer liber* [16]. Ultimul şi cel mai radical proiect propus de arhitect acoperă integral incinta cu o construcţie circulară cu acoperiş conic, totul din lemn, în plan conservînd trei încăperi, două în culoare circulare şi una în absidă, intrările fiind în cruce, axate pe linia intrării absidei.

O incintă circulară sacră consacrată cultului soarelui, ca şi un templu solar complexat de tipul celui de la Grădiştea Muncelului, nu poate fi acoperită. Cel mai clasic exemplu de incintă sacră e cea de la Stonehenge, în care stîlpii de piatră erau folosiţi pentru determinarea umbrei lor la solstiţiuri şi echinoxuri, ca şi pentru măsurarea ceasurilor din zi. În cazul incintei circulare complexate de la Grădiştea Muncelului se poate susţine că numai *deschisă putea îndeplini mai multe funcţiuni* : de *sanctuar*, *observator astronomic*, de *instalaţie meteorologică*, de *eventual calendar* şi de *ofrandariu*. Sanctuarul fiind un concept care, cum vom constata, se referă la multe funcţiuni, vom încheia cu el consideraţiile noastre. Ca observator astronomic, stîlpii primei şi celei de-a doua circumferinţe determină după umbrele lor solstiţiile şi echinoxurile, iar cei de pe circumferinţa primă, prin umbrele lor, ceasurile din zi. Calendarul, aşa cum s-a mai spus, este marcat prin stîlpii exteriori şi interiori şi intervalele dintre ei. Cu o singură menţiune : : calendarul nu a fost cercetat după criterii magico-mitice antice, ci după criterii contemporane de calcul strict matematic, pentru patru anotimpuri simetrice. Ceea ce se uită în legătură cu datele stabilite din calcule sofisticate este realitatea meteorologică proprie podişului Transilvaniei şi întregului teritoriu al României, care nu se bucură de patru anotimpuri simetrice, certe, bine delimitate matematic, ci de *trei anotimpuri : vara, toamna şi iarna*. Trecerea de la iarnă la vară se face uneori în trei, patru zile. *Între anotimpuri există un echilibru instabil, toamna se prelungeşte în iarnă şi iarna are uneori adevărate zile de vară*. Ceea ce înseamnă că în esenţa lui calendarul dac a rezultat din colaborarea a două grupe de discipline magico-mitice (astronomia şi meteorologia) cu echivalentul lor empiric.

În ultima vreme studiile referitoare la incinta sacră au pus accentul mai mult pe analiza comparativ-istorică a cercurilor ei concentrice. Un studiu a urmărit să descopere un calendar solar „înscris" în ele şi felul cum a fost utilizat [17], altul a urmărit să descopere efectele de umbre şi lumini ale celor două cercuri concentrice, şi anume „cercul exterior (...) imaginea planetelor Saturn, Jupiter, Marte, Venus şi Mercur ; cercul interior (...) imaginea poziţiilor Lunii, iar potcoava imaginea Soarelui" [18]. Ambele studii interpretează datele astronomiei actuale prin prisma unei matematici sofisticate a elementelor construcţiei bimilenare, neglijind caracterul magico-mitic de epocă al acestei incinte sacre şi al calendarului la care se referă. Ipotezele de lucru se sprijină pe unele calcule matematice, însă se uită elementele spirituale care jucau un rol precumpănitor în ştiinţa unui stat teocratic cum era cel dac.

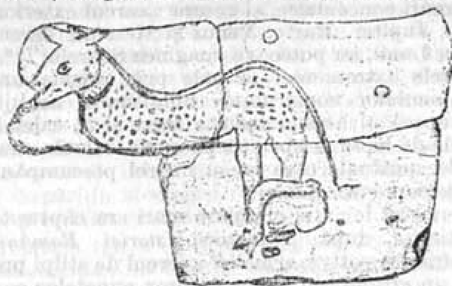
Pragul exterior al incintei circulare mari era căptuşit în interior de stîlpi pe care atîrnau, după redactorii *Istoriei României* : „bucarne, jertfe vegetale, ofrande votive, arme" [19]; cercul de stîlpi prevăzuţi anume cu inele alcătuia un ofrandariu expus tuturor punctelor cardinale. Nu ar fi singurul caz în istoria construcţiilor în aer liber.

Marea incintă sacră complexată reprezenta *proiecţia la sol a soarelui transsimbolizat*, cum era şi normal într-un templu solar în aer liber. În incinta-templu în aer liber se oficiau cele mai importante datini cultuale legate de activităţile statului centralizat dac : proclamarea solemnă a sacrificării în lănci a mesagerului ceresc (care ar fi putut avea loc şi altarul în incinta circulară fără absidă şi vatră, cu diametrul de 15 m) ; înscăunarea marelui pontif, a regelui şi marilor taraboşi ; asocierea la domnie a regelui cu marele preot ; căsătoria regelui şi a taraboşilor moştenitori la tron ; ridicările în rang şi degradările marilor dregători ai statului ; primirea ambasadelor străine ; proclamarea războiului sfînt şi a păcii ; încheierea alianţelor, activităţile profetice şi complicatele forme de mancie (astronomancia, nefelomancia, chaomancia, ornitomancia, piromancia, theomancia etc. [20]) ; calcularea timpului în raport cu calendarul circular şi cadranul solar şi in raport cu cunoştinţele magico-mitice şi cele empirice, coroborate cu cunoştinţele despre regimul climatic al Daciei.

Săpăturile care s-au întreprins în incinta circulară mare de la Grădiştea Muncelului au descoperit o vatră de foc cu pămînt calcinat, urme de piloni de lemn dispuşi în potcoavă (care ar marca absida sau cella) [21] şi undeva, lateral, urmele unei *presupuse scări* care ar duce undeva sub pămînt. În ce măsură urmele acestea de scară subterană tăiată în calcare sînt reale, încă nu ştim. Dar dacă ar duce cumva la o încăpere subterană, atunci s-ar ridica vălul de peste legenda chiliei subterane de meditaţie a lui Zalmoxis.

8. Hieropola statului teocratic. — Complexarea incintei circulare sacrosancte de la Grădiştea Muncelului nu ţine deci numai de *descoperirea integrală a incintei*, ci şi de *ansamblul hieropolei*, în care *incinta mare circulară polarizează în jurul ei celelalte două incinte circulare mai mici*, una care nu este prevăzută cu altar şi alta considerată un cadran solar, care este totuşi un altar, şi *alte patru incinte rectangulare*, considerate aliniamente de tamburi (două mici şi de cîte 18 tambururi şi două mari, unul de 40 şi altul de 52 de tambururi). Aşa-zisele aliniamente sînt în fond *socluri de construcţii aferente marelui sanctuar*, nu temple deschise, cum au fost considerate de Dinu Antonescu, în genul celor greceşti din cetăţile Pontului Euxin. Reconstituirea ca temple deschise, numai din colonete

fără absidă şi altar, acoperite complet, nu justifică *rostul unor asemenea arhitecturi la clima rece de munte*, nici incinta circulară ca templu solar acoperită integral şi nici templele rectangulare alcătuite numai din colonete de lemn libere, acoperite. Trebuie avută în vedere aceeaşi unitate



Ceramică pictată dacică (Grădiştea Muncelului).

de principii şi tehnici arhitectonice în materie de adaptare a acestora la mediul montan cosmogeografic. După noi, schema incintelor rectangulare se pretează mai mult la nişte construcţii auxiliare ce ţin de ansamblul specific al hiperpolei: construcţiile rectangulare pot fi închise, acoperite cu mai multe încăperi şi săli, cu cella şi altar. Construcţia mare ar fi putut fi *un grup de chilii pentru clerici, călugări, servanţi, oficianţi*, iar una din construcţiile mai mici, *locuinţa marelui pontif*, cu o sală de consiliu, cu un *atriu-capelă* etc. Iar dacă am presupune că una din construcţiile mari ar fi fost templu, era de-ajuns pentru a îngloba într-însul *simbolurile aniconice* ale modestului panteon henoteist dac.

Astfel nu putem concepe o hieropolă care din cauza intemperiilor să fie lipsită de personalul aferent şi să nu funcţioneze iarna, pentru un popor de munte obişnuit cu intemperiile şi care era viguros şi mai ales nu îl clătina nimic în faţa credinţei lui fanatice. S-ar putea obiecta că personalul aferent, clerici, oficianţi şi marele pontif puteau locui în colibe de bîrne, în aşa-zisa *Cetate* (pe terasele I—V la vest, sau la est în *ansamblul de construcţii nemarcate arheologic pe terasele X—XII*), ceea ce nu e verosimil. În această aşa-zisă cetate nu putea locui decît *o garnizoană de pază a hieropolei*, alcătuită din călugări-militari, în mici construcţii de lemn, plasate direct pe solul de pietriş şi piatră şi lipite de palisadă.

Păstrînd proporţiile de timp şi spaţiu, putem susţine că hieropola dacă de la Grădiştea Muncelului era *o aşezare religioasă de tipul lamaseriei*; o *cetate teocratică* înconjurată de muri ridicaţi pe cote de nivel inaccesibile escaladării şi, încă ceva, flancată de o centură de cetăţi pe munţii din jur, care apărau totodată hieropola şi cetatea de scaun regal din valea Sarmisegetuza Regia.

Dar hieropola mai era şi *un loc de refugiu şi reculegere* pentru rege şi căpeteniile din cetăţile regatului, refugiu în caz de primejdii iminente; reculegere în caz de oboseală fizică sau de autopenitenţă morală. Deoarece marea hieropolă era *centrul vital al statului teocratic centralizat dac*, aici regele oficia sacerdoţiul alături de marele preot şi clerul aferent.

Faptul acesta a făcut ca marea hieropolă să capete în ochii arheologilor şi ai istoricilor valoarea unui sanctuar regal şi să-i atribuie şi numele cetăţii din vale, al Sarmisegetuzei Regia.

Marea hieropolă al cărei *nume real nu-l ştim* se afla aproape de cetăţile capitale ale regatului dac. Urmele acestor *cetăţi-contraforturi ale hieropolei* sînt aşezările fortificate în Munţii Cibinului care înconjură strategic hieropola de pe Muncel: Costeşti, Blidaru, Piatra Roşie, Feţele Albe etc.

Din epoca bronzului datează urmele unei incinte rectangulare, ale *megaron*-ului descoperit la Sălcea (în judeţul Bihor). Această incintă sacră rectangulară include în ea un pronaos cu două colonete ce flanchează intrarea şi un naos cu două vetre în interior opuse pereţilor laterali. Însă ceea ce denotă esenţa cultului practicat în megaron sînt motivele decorative ce împodobesc pereţii laterali în exterior (şi probabil şi în interior) ce ţin de *spirală*, cu tripla semnificaţie: cosmică, solară şi terestră, dar şi ferestrele tăiate în triunghi, probabil tot cu aceeaşi intreită semnificaţie.

În privinţa miturilor şi riturilor dace, situaţia se prezintă la fel de complexă. Cunoaştem pînă în prezent cîteva mituri care au putut fi reconstituite prin riturile corespunzătoare: puţin din mitul lui Gebeleizis şi mitul lui Zalmoxis, dar au rămas în suspensie alte *mituri nominale fără rituri*, cum ar fi mitul lui Marte şi al zeiţei Bendis sau *resturi de rituri fără mituri*, cum ar fi riturile focului terestru şi solar sau al împărtăşirii cu apă din Dunăre înainte de pornirea la luptă, ritul tatuării punitive, al puterii ierarhice în comunitate.

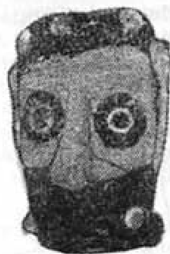
În mitologia dacă nu cunoaştem aspecte sintetice de mituri şi rituri dionisiace decît în Dacia Pontică, în contact cu cetăţile greceşti, prin mitologia mixhelenică a hinterlandului acestor cetăţi. De asemenea nu cunoaştem aspecte sincretice în restul miturilor şi riturilor dace decît în perioada de infiltrare a formelor de civilizaţie şi cultură romană înainte de cucerirea Daciei şi transformarea Daciei în provincie romană. *Sincretismul mitologic* apare abia după *sinteza mitologiei dace cu cea romană* şi se menţine sub influenţa creştinismului primitiv. În ultima fază a mitologiei daco-romane se produce acest eveniment care dă naştere noii *mitologii daco-romane creştine*, începînd să acţioneze paralel cu mitologia daco-romană tradiţională.

Această situaţie l-a făcut pe Vasile Pârvan să susţină că dacii ca traci nord-dunăreni se prezintă mai unitari sub raportul concepţiei mitologice faţă de lume şi viaţă, mai elevaţi decît congenericii lor, tracii sud-dunăreni. Numai aşa se explică accentul pe care l-a pus Pârvan pe *spiritualitatea* dacă în întreaga lui operă ştiinţifică. Interpretarea lui nu era calculată, oportunistă, în funcţie de momentul istoric, cum se spune, ci din pură *convingere ştiinţifică*. La această constatare ne duce afirmaţia pe care V. Pârvan a făcut-o în legătură cu opera lui capitală *Getica*, că *e posibil să o revadă în întregime în lumina viitoarelor cercetări*. Prin această mărturisire, Vasile Pârvan a indicat posterităţii care trebuie să fie obiectivele oricărei cercetări serioase şi limitele oricărei perfectibilităţi în creaţia ştiinţifică [22].

Unele cercetări arheologice din 1984 de la Buneşti-Avereşti, pe Dealul Bobului, au descoperit urmele unei cetăţi şi ale unui tezaur dacic impresionant de bogat, care pe lîngă monede conţine podoabe princiare (o diademă) şi obiecte de cult: statuete, colier cu *măşti antropomorfe* (confecţionate din pastă de sticlă albastră şi neagră), vase rituale etc. Dintre toate piesele, o importanţă magico-rituală o prezintă măştile de sticlă, prin morfologia, stilul şi cromatica lor, cărora li se găsesc „analogii în

unele descoperiri din Transilvania (Fîntînele, Brateş, Pişcolţ) şi în Dobrogea (la Mangalia)"[23].

Îndeosebi măştile antropomorfe de sticlă colorată lasă deschisă problema rostului lor în contextul inventarului cultural descoperit: sînt



Mască de sticlă colorată, Buneşti, judeţul Vaslui, după Violeta Veturia Bazarciuc.

măşti de import sau locale, rituale sau ornamentale, ce reprezintă strămoşi sau oficianţi, care răspund unei necesităţi reale sau începutului unei influenţe de cult?

Ipoteza referitoare la caracterul ritual şi ceremonial la daci pare a-şi fi găsit astfel un punct de sprijin documentat material în aceste măşti atît de curioase.

Din analiza aspectelor materiale ale organizării religiozităţii dace am putut sesiza unele trăsături mitologice, nu însă toate implicaţiile spiritualităţii ei. Pentru a surprinde *etosul mitologiei dace* se mai impune să sesizăm principiile concepţiei mitologice şi perspectivele spirtuale ale adeziunii la mitologia dacă.

Credinţele, datinile şi tradiţiile mitologiei dace pot fi reduse la cîteva principii:

1. *imortalitatea sufletului*. Se pune întrebarea de ce fel de suflet este vorba: de *suflet corporal* sau *spiritual*. Noi susţinem că era vorba de sufletul spiritual, de vreme ce dacii dispreţuiau corpul ca o închisoare a sufletului şi considerau moartea cea mai convingătoare eliberare a sufletului din această închisoare. Probabil că pentru ei sufletul spiritual era o entitate metafizică de tipul celei elaborate de metafizica greacă antică;

2. comuniunea între zeul suprem şi popor se realiza pe două căi: individuală şi publică; individuală prin abstinenţă, rugăciuni, descîntece; publică, prin rituri, ceremonii şi praznice periodice, urcări pe munte în incintele sacre circulare sau sub bolta înaltă a pădurilor seculare, la izvoare sacre;

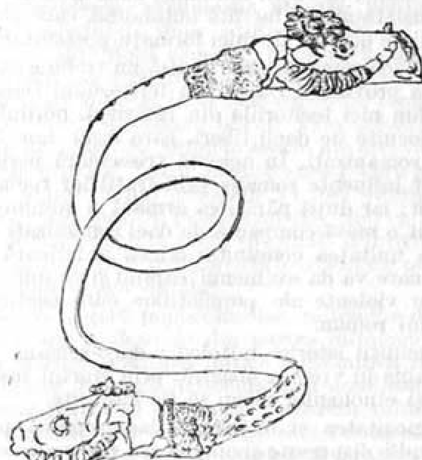
3. sacrificiul uman care putea fi: a) în lupta cu inamicul ţării, al regelui şi zeului lui suprem; b) ca mesager de încredere al cerului dac către zeul suprem din cer; c) prin sinucidere magico-mitică din proprie iniţiativă, pentru a salva situaţia imparabilă;

4. numai cei care se sacrificau în luptă, pe cîmpul de bătaie împotriva duşmanilor ţării sau ca mesageri ai regatului în cer, nu cei care mureau în pat de boală sau pe picioare de neputinţele bătrîneţii, erau primiţi în *paradisul lui Zalmoxis*. Pe ultimii, zeul îi putea refuza fără drept de apel. Aşa că în ansamblu dacii îşi cunoşteau bine interesele. Paradisul dac era pretutindeni şi nicăieri în cer, pentru că cerul era nemărginit. Analiza componentelor mitogenezice şi ale iconografiei paradisului dac nu au dus

la prea multe lămuriri şi cugetări; nici nu este cazul să ne referim la modalităţile de a fi fericiţi ale celor ce intră în paradisul lui Zalmoxis, de vreme ce fericirea din cer calchiază maximum de fericire posibilă pe pămînt. Asta pentru că zeii gîndesc despre fericire pe înţelesul oamenilor şi pentru că în cele din urmă zeii nu pot exista fără oameni.

În spiritul acestor principii fundamentale ale mitologiei dace putem concepe în ce măsură *etosul* mitologic al *dacilor*[24] a putut prezenta perspective spirituale pentru ereditatea concepţiei şi viziunii mitologice dace în viitorul apropiat al provinciei romane Dacia şi prin mitologia dacoromană pentru poporul român.

Mitologia dacă, din dominantă în statul dac a devenit clandestină şi ocultată în provincia romană Dacia; dintr-o mitologie politeistă care profesa *dualismul uranochtonic*, într-o mitologie ambiguă care tolera un politeism desuet de ordin chtonian; dintr-o mitologie de cetate organizată ierarhic, într-o mitologie sătească dispersată; dintr-o mitologie a unor războinici congenitali şi coreligionari, într-o mitologie a unor luptători de profesie care se plimbau cu legiunile dintr-o colonie sau provincie romană într-alta.



Brăţară cu „capete de cai cu coarne", sec. IV î.e.n., după M. Petrescu-Dîmboviţa.

MITOLOGIA DACO-ROMANĂ

1. De la conviețuire la sinteză etnică. — În perspectiva istoriei, mitologia daco-romană prezintă aspectele cele mai complexe și mai controversate ale substratului mitologiei române, totodată însă și cele mai bogate în sugestii de viitor și prospecțiuni pentru mitologia română.

Cînd ne referim la mitologia daco-romană trebuie să avem în vedere perioada colonizării Daciei și transformării ei în provincie romană (secolele II—III e. n., de conviețuire și sinteză etnică) și totodată perioada posterioară (adică perioada secolelor III—V e. n.), de supraviețuire a populației daco-romane, în obștii familiale, concomitent în obștiile sătești și mici formații poststatale de factură autonomă, care se închegau și deschegau în federații de obști și de mici formații poststatale.

În perioada daco-romană propriu-zisă nu trebuie să uităm de înglobarea în imperiu a provinciei Dacia și a teritoriului Daciei Pontice, cum nu trebuie să uităm nici teritoriile din răsăritul, nordul și apusul fostei provincii Dacia, locuite de dacii liberi, care legal sau ilegal mențineau legături cu dacii romanizați. În această triseculară perioadă dacii liberi au suferit indirect influențe romane prin frații lor romanizați, încadrați în Imperiul roman; iar după părăsirea armată și administrativă a Daciei romane au alcătuit o masă compactă de daci romanizați și neromanizați, revenind astfel la unitatea comunitar-etnică anterioară războaielor lui Decebal, unitate care va da examenul capital și va dura în fața migrației lente și năvălirilor violente ale populațiilor euro-asiatice, dînd naștere mai apoi poporului român.

În aceste condiții istorice mitologia daco-romană prezintă aspecte și elemente care abia în vremea noastră, prin efortul susținut al arheologilor, istoricilor și etnologilor încep să fie lămurite.

Despre religiozitatea și mitologia daco-romană posedăm pînă în prezent cîteva studii dispersate și micro- sau macrosinteze tematice, deși mitologia daco-romană prefigurează în linii mari structura, direcția și sensul în care se va dezvolta mitologia română. Unii istorici ai temei, mai timizi, ar putea afirma că fiind o mitologie de tranziție, de la aceea daco-romană la română, prezintă aspecte dificile de surprins în esența lor. Alți istorici, mai îndrăzneți, ar putea afirma că în prima ei fază este o mitologie romano-dacă absconsă, închegată numai în mediul rural, sătesc, ostilă sincronismului citadin al mitologiei compozite romane, iar în faza a doua, după unificarea dacilor romanizați cu dacii liberi, devine *o mitologie purgată de unele reziduuri coloniale*, rămînînd, în ansamblul ei, o adevărată nouă mitologie daco-romană.

Habitatul roman în Dacia, s-a grefat pe *davele dace*, care erau centre tribale ale tarabostilor sau principilor daci, ca și pe unele *cătune dace*, însă s-a dezvoltat în noile așezări de tipul municipiului, coloniei și urbei, care

satisfăceau nevoile căpeteniilor militare, religioase, administrative, meșteșugărești, comerciale, culturale și reprezentau noduri de circulație în nordul provinciei romane Dacia. Nicolae Branga descrie că procesul de urbanizare se extinde rapid în cetăți : în Ulpia Traiană, care devine capitala provinciei Dacia, în Napoca, Drobeta, Apulum, Romula, Potaissa, Porolissum, Tibiscum și Ampelum[1].

Întemeierea urbelor, ca și a cetăților (Ulpia Traiană), se făcea printr-un „act ritual, cu semnificație cosmologică și acută funcție ideologică. În acest context, *conditor coloniae*, executorul voinței lui Marius Ulpius Traianus în Dacia, fundează capitala provinciei (și municipiile sau coloniile), consultînd înainte de toate voința lui Jupiter în alegerea locului ctitoriei. Acțiunea numită *inauguratio* constă în delimitarea unui spațiu rectangular sau circular fictiv (Templum) necesar consultării zeilor în general, a lui Jupiter în special (. . .) și pentru aruspicii"[2]. În aceste temple de stat se oficia cultul marilor zeități latine și cultul împăratului roman. Toate celelalte culte străine, importate în imperiu de cohortele de legionari, își construiau incinte sacre sau temple proprii în așezările de tipul municipiilor și coloniilor, de cele mai multe ori chiar și în cetățile-castre.

2. Pluralism mitologic : monoteism de stat. politeism liber. — Cum vom constata din referințele unor istorici români și străini, mitologia romană în Dacia prezintă două aspecte : unul oficial și altul liber, pentru toți cetățenii devotați ai imperiului. Statul imperial roman proteja *pluralismul mitologic*, care nu jena interesele culturale romane : cultul imperial al cezarilor și cultul sacerdotal oficial. Prin această dublă atitudine, mitologia romană devenise în primele secole ale erei noastre *o mitologie universală*, pentru întregul bazin mediteranean euro-afro-asiatic.

Aspecte ale pluralismului mitologic au fost interpretate cînd ca *un sincretism* mitologic european și extraeuropean, cînd ca *o sinteză* originală a mitologiilor, care participau la viața spirituală a provinciilor romanizate ale imperiului și, în fine, prin reducerea la o divinitate oficială de stat, împeratorul, ca un monoteism de stat.

În condițiile înfrîngerii poporului dac, mitologia dacă suferă în primul rînd *o aculturație unilaterală* din partea mitologiei romane, paralel cu o eclipsare a marilor instituții mitice și divinități dace și în al doilea rînd, prin conviețuire pașnică, triseculară, *o aculturație reciprocă* dacă și romană, în urma căreia se ajunge la o sinteză mitologică globală, pe care o numim în prima ei fază *romano-dacă* și în a doua ei fază *daco-romană*, vrînd prin această denumire stadial-istorică să arătăm accentul care se pune cînd pe aspectul roman al mitologiei dace, cînd pe aspectul dac al mitologiei romanizate în provincie.

În cele ce urmează trecem în revistă tentativele de a scoate în evidență aspectele esențiale ale mitologiei daco-romane, în concepția istoricilor etnogenezei Dacoromaniei.

A.D. Xenopol se ocupă îndeosebi de mitologia dacă[3], iar în ceea ce privește mitologia daco-romană nu spune nimic despre elementele străine, coloniști (elini, traco-iliri, sirieni și palmirieni), care, în calitate de militari, negustori și meseriași, aduceau cu ei zeitățile și cultul particular al acestor zeități. Despre toți acești zei și cultul lor, care au lăsat urme de temple, altare, inscripții, amulete etc., A. D. Xenopol nu cunoaște încă situația lor mitologică în raport cu mitologia romană. Descrie aspectele esențiale ale creștinismului primitiv al daco-romanilor, fără a face referiri speciale la mitologia daco-romană, care lupta împotriva noii credințe[4]. Documen-

tează creștinarea lentă, misionar individuală, de la om la om și terminologia latină a creștinismului primitiv la daco-romani.

Nicolae Iorga, în vasta lui *Istorie a românilor*[5], aduce un plus de cunoaștere a mitologiei daco-romane. După dînsul, „pentru soldați, religia supremă era aceea a drapelului și, natural, aceea a împăratului". În legătură cu cultul împăratului adaugă că exista „un preot al cultului lui Traian: *sacerdotes designatus divi Traiani*"[6]. Printre divinitățile noii mitologii din Dacia romană este menționat un *genius loci*: *Pămîntul Dacia* și un zeu al comerțului nenominalizat. Un alt genius loci este *Tempus Bonum*, asimilat cu geniul rîului Tyras, apoi un zeu al Dunării, *Danubius*. Paralel cu aceste genii și zei erau onorați și *dii boni imperii*. Unii dintre aceștia, susține N. Iorga, puteau fi asimilați amintirii *eroului trac*, care mai tîrziu a fost asimilat *sfinților creștini*. Nu știe în ce măsură se poate vorbi de geniul *celor trei Dacii*, însă amintește de „zeii și zeițele *Daciei și ale pămîntului* [*dac*]"[7].

Întregul panteon roman pătrunde în Dacia romană. Unele din divinitățile romane în secolele II și III e. n. au fost încărcate de atribute mitice străine, aduse de legionari, de negustori și cetățeni romani de altă origine etnică din imperiu. Așa se face că în mitologia daco-romană la început au avut pondere divinitățile romane propriu-zise, ca și *divinitățile romane corupte de dedicanți străini*. Apoi au avut pondere *divinitățile romane contaminate de cele străine omoloage* (cazul lui Jupiter Ammon, al lui Isis Myrionyma, al Soarelui invincibil, Mithras, Jupiter Delichenus sau Deus Commacenus etc.). Se introduce în toate aceste interpretări forme diferențiate de cult, rituri obscure, se construiesc altare și temple, după preferințele dedicanților alogeni.

Cetățile și orașele romane din Dacia consacră *forme de cult diferențiate zeilor nemuritori*, apoi „*zeilor mari și buni*", zeilor taumaturgi, zeilor băilor, apelor, pădurilor, nimfelor salvatoare, *zeiței călărețe*, unor zei extraeuropeni (sirieni, palmirieni, microasiatici).

Concluziile lui N. Iorga la capitolul consacrat zeilor menționați aruncă o lumină clară asupra situației mitologice în Dacia romană și a premiselor în care se formează mitologia daco-romană.

„Invaziunea zeilor din Orient și a cultelor alexandrine înaintează în această epocă pînă în Galia, aducînd pe Isis la Marsilia, Nimes și Arles, ca și cultul lui Serapis egipteanul, a lui Anubis, zeul-cîine din aceeași țară, a lui Mithras, în cîmpiile Rinului, a Magnei Mater la Lyon și Narbonne, chiar pînă în ultimele colțuri, aceea a lui Jupiter Sabazius al tracilor, a lui Jupiter Dolichecanul, a lui Jupiter Olbius, din Olbis, a lui Jupiter din Heliopolis, a lui Jupiter Ammon însuși. Nimic nu e de mirare pentru că se găsește la Lyon un fidel al lui Dionysos purtînd numele lui Agthyrsus. Trebuie observat că în Galia de nord, numele vechilor zei (Hercule) se conservă într-o regiune în care trupele nu s-au amestecat cu populația, însă departe de Rhin (...). Există o religie cu mai mulți zei locali [în Galia și Britania], atunci cînd la daci se trecea la un monoteism de stat, cu un fel de *preot-patriarh*". Și N. Iorga adaugă: „Am prezentat toate aceste exemple, atît de numeroase și variate, pentru a face să înceteze opinia, atît de răspîndită, că acest *amestec*, care este *inform numai în aparență*, pentru că fiecare națiune vine cu seria ei de zei, s-ar găsi numai în această provincie diversificată care este Dacia. Culturile nu reprezintă deci nici o inovație religioasă, nici o credință adusă de soldați, adesea complet romanizați, căci inscripțiile (...) sînt latine, și de coloni

(...) din regiunile orientale, ci religii admise de imperiu, răspîndite pestetot, și care la începutul secolului al III-lea dominau chiar o Romă atît de profund orientalizată. Unele din aceste [religii] și-au pierdut caracterul lor originar (...) *Trecute în folclor*, aceste divinități au dat mitologiei populare a românilor pe *sfîntul Soare* și pe *sfînta Lună*"[8].

3. Sineretism. „mixtum compositum mythologicum" sau sinteză mitologică. — Nicolae Iorga combate „sincretismul oriental învingător al vechilor culte la Roma", argumentînd că „zeii locali au dispărut sau *s-au ascuns sub alte nume*"[9].

Romanii „au lăsat ușa deschisă tuturor zeilor, de pretutindeni, într-o lume în general romană, care este ea însăși, pentru rest, *o sinteză atît de complicată*"[10]. La această sinteză în provinciile romane s-au adăugat *elemente mitologice ale fiecărei provincii*.

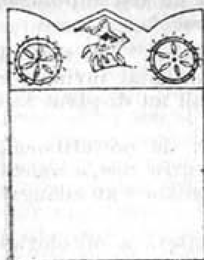
Mitologia daco-romană se prezintă deci ca o sinteză a mitologiei dace cu aceea romană, în care au intrat și elemente de mistică sacră și noul cult al împăraților divinizați. Tendința spre *un zeu unic solarizat* (sub care se va profila apoi Iisus) și *o zeiță unică lunizată*, *Dea rex* (mai apoi, în creștinism, Fecioare Maria) se manifestă tot mai mult, în dorința de „purificare a cultelor care nu aveau nici seninătatea helenică, nici logica romană"[11].

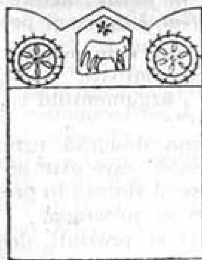
În *Istoria românilor* de Constantin C. Giurescu și Dinu C. Giurescu sînt relevate alte aspecte ale vieții spirituale a daco-romanilor și implicit ale mitologiei daco-romane[12], se descriu, printre cele trei categorii de colegii (profesionale, etnice și religioase), grupul „colegiilor care cuprindeau pe adoratorii aceleiași divinități: colegiul Isidei, al celor ce se închinau zeiței egiptene Isis, la Potaissa; colegiul lui Jupiter Cernenus (...) la Alburnus Maior; colegiul Augustalilor (...) pentru cultul împăratului, de la Troesmis in Dacia Pontică"[13]. Dar sînt descrise și templele din Dacia romană. Peste tot în cetăți și urbe erau dedicate temple oficiale: templul lui Jupiter Optimus Maximus și templul Împăratului (care se referea la împăratul în exercițiul puterilor lui imperiale la data fundării sau consemnărilor în scripte). Alături de acestea se ridicau în unele localități din Dacia și *temple neoficiale* ale zeilor popoarelor supuse de romani și aduși de legionari: *Horologiarum Templum la* Apulum, dedicat în sănătatea împăratului Antoninus Pius de un soldat roman; templul zeiței Isis la Potaissa, templul lui Jupiter Cernenus la Alburnus Maior etc. Se ridicau și altare și pietre votive etc. Numele lui Zalmoxis, reprezentarea lui simbolică sau vreo formă de cult nu sînt menționate în mitologia daco-romană. În schimb imaginea *zeului cavaler* abundă în localitățile din valea Dunării de Jos.

4. Mitologiile afro-asiatice și creștinismul primitiv. — La analiza religiozității în Dacia romană în secolele II și III al e. n. au contribuit și O. Floca[14], Constantin Daicoviciu[15], M. Macrea[16], Emil Condurachi[17], D. M. Pippidi în cîteva studii de istoria religiozității antice, mai ales în Dacia pontică[18]. Recent, Silviu Sanie reia din noi perspective tema sincretismului mitologic în două lucrări: prima despre civilizația romană pe teritoriul Moldovei[19] și a doua despre cultele orientale în Dacia romană[20].

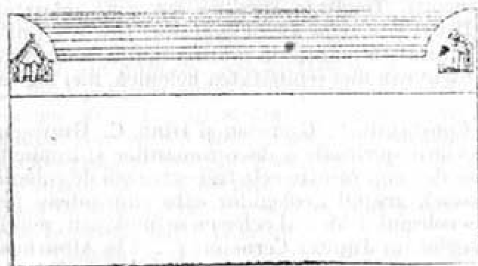
În volumul *Civilizația romană la est de Carpați* ... Silviu Sanie referă despre „elemente de viață matematică și spirituală romană în estul Carpaților, care se reflectă în istoriografia primelor trei secole [ale erei noastre]"[21], îndeosebi în Moldova de sud.

Viaţa spirituală e surprinsă din plin în necropole, morminte de inhumaţie şi gropi de cremaţiune; prin inscripţii onorare, votive şi funerare, pe stele şi vase de ceramică; inscripţii de tip *graffiti* şi *tituli picti*.





Sarcofagul cu zeul călăreţ între simboluri solare de la Galaţi, după Silviu Sanie.



Om cu cap de măgar. Barboşi, după Silviu Sanie.



Reconstituie caracterele esenţiale ale mitologiei daco-romane din Moldova de sud în baza reminiscenţelor grafice, a figurinelor reprezentînd zeii, medalioanelor cu zei, simbolismului obiectelor de cult. Sînt menţionaţi: a) zei romani şi greci-helenistici; b) zei aborigeni ale căror cult şi plastică s-au recristalizat în timpul prezenţei romane pe teritoriul danubian (Călăreţul trac, zeii Călăreţii danubieni; c) zei orientali (Mithra, Sol); d) modeste semne ale prezenţei primilor creştini[22].

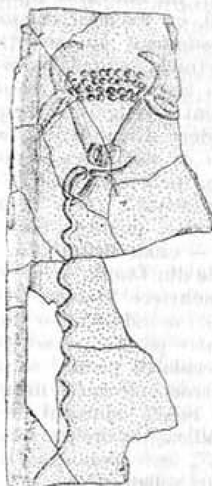
Monedele, ceramica şi piesele de construcţii întărite descoperite în restul Moldovei semnifică schimburi culturale daco-romane cu dacii liberi.

În a doua lucrare reia studiul cultelor orientale în Dacia romană de unde l-au lăsat înaintaşii, adică de la A. D. Xenopol, Vasile Pârvan, N. Iorga, Constantin Daicoviciu şi alţii, explorînd noi materiale epigrafice şi reliefuri culturale, altare, statuete etc., descoperite între timp. Silviu Sanie întreprinde inventarierea inscripţiilor latine cu conţinut cultural oriental (siriene şi palmirice) şi trece la explicarea lor personală prin sincretismul acestor reprezentări mitice cu cele romanice. Stabileşte originea a 18 divinităţi siriene şi palmiriene atribuite unor dedicanţi militari şi civili: 120 inscripţii sigure şi probabile; cîteva temple şi reprezentări culturale siriene şi palmiriene, mai puţine decît cele consacrate cultului mithrian. Despre divinităţile siriene posedă materiale şi date referitoare la caracterul lor de *dii militares* ai legiunilor din urbele garnizoane recrutate din Imperiul roman, cît şi la unele divinităţi, eroi şi *abstracţiuni divinizate* sub genericul *dii deaeque*.

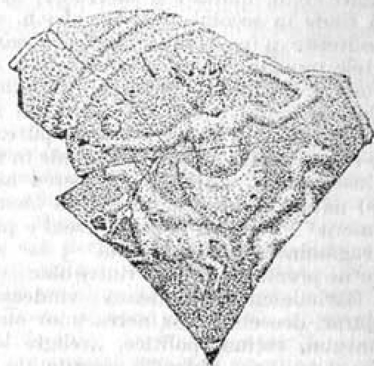
Din prima categorie fac parte unele divinităţi orientale în interpretatio romana, ca şi unele aşa-zise *dublete orientale ale zeilor romani în interpretatio orientalis*: Iuppiter Dolichenus, Iuppiter Heliopolitanus,



Terra sigillata, cu reprezentarea soarelui, lunii şi ţapului, după Silviu Sanie.



Ţiglă incizată cu cap de taur şi şarpe. Barboşi, după Silviu Sanie.



Zeul „Sol" în cvadrigă. Barboşi, după Silviu Sanie.

Iuppiter Turmasagades, Iuppiter Balmarcodes, Iuppiter Exsuperantissimus, Dea Syria, Baltis, Azizos, Sol Invictus, Deus Aeternus, Theo Hypsiotos, Malachbelus, Iarhibolus, Belhammon, Tenebal, Manavat etc.

Dar Silviu Sanie menţionează şi „atracţia exercitată asupra populaţiei dacice de zeii învingătorilor şi a divinităţilor celorlalte etnii *ex toto orbe Romano* [care] nu este încă bine atestată epigrafic. Aderarea la noile culte n-a contribuit implicit la abandonarea zeilor strămoşeşti. Evoluţia în secolele II–III e. n. a zeilor autohtoni datorită sincretismului religios, a răspîndirii lor în *interpretatio romana*, cunoaşte momente în care desco-

perirea divinităților originare in piese epigrafice este foarte dificilă. Vechile divinități și-au îmbogățit mult dogmele și transpunerile plastice. Astfel, divinități foarte probabil locale sau, în sens mai larg, din spațiul traco-dacic, cum sînt Cavalerul trac sau Cavalerii danubieni, cunosc în secolele II și III al e. n. *o iconografie* în care alături de elementele locale pot fi semnalate și influențe ale cultelor orientale *microasiatice*, siriene și iraniene. Inscripțiile culturale — și o treime din inscripțiile provinciei se referă la cult — au fost scrise în proporții covîrșitoare în limba latină (95,55 %), liturghiile rostite în aceeași limbă comună tuturor etniilor care compuneau populația Daciei romane au contribuit la răspîndirea și adoptarea limbii latine la opera de romanizare"[23].

Cea mai recentă contribuție la interferențele mitologice în Dacia romană a lui Mihai Bărbulescu[24] trece în revistă *religia cotidiană*, în care este vorba de mai multe aspecte ale acestui soi de religie: 1) de cultele și credințele în Dacia romană, cu inscripțiile și reprezentările plastice, unele oficiale, altele subterane, îndeosebi de divinitățile orientale care „atrăgeau prin fastul procesiunilor și ceremoniile lor misterioase de inițiere"; 2) de „religia individului", adică de felul cum individul își forma întîmplător sau chibzuit grupul său de divinități, un adevărat „panteon personal" al dedicanților, de circa zece divinități, cu *un altar comun* sau cu *altare separate*, într-un fel de *sincretism amalgamat* sau selecționat. Religia individuală era „în funcție de originea etnică, ocupațiile, aspirațiile" dedicantului și de unele „motivații adesea transparente" la înalții demnitari civili, militari și sacerdoți; 3) sentimentul religios în Imperiul roman tinde în secolul al II-lea al e.n. să considere divinitățile tradiționale politeiste ca ipostaze ale unui *monoteism sobru de stat*. Ceea ce domina în cultele romane era un *contractualism mitologic*, încheierea unei învoieli între om și divinitate. Și Mihai Bărbulescu precizează: „prin stabilirea relațiilor de genul *do ut des*, între om și divinitate, pietatea oamenilor nu este gratuită, ci măsurată, s-ar putea spune — chiar drămuită. Acest gen de *tîrg cu divinitatea* se surprinde în epigrafele din Dacia (...) Stereotipia inscripțiilor votive (...) mereu aceeași încheiere v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito), adică promisiunea făcută (zeilor) a îndeplinit-o bucuros după merit"[25]. Și mai departe „zeul e prima dintre părți care acționează — la rugămintea credinciosului —, iar acesta (cealaltă parte) se achită ulterior de promisiune"[26]. Printre obiectivele contractualismului mitologic, Mihai Bărbulescu menționează: vindecare de o boală, ajutorul divin în împrejurări deosebite, obținerea unor onoruri, indicațiile divine, ocupația dedicantului, rațiuni politice, „religia loialității", antroponimia (*numele teoforice* și *teonime*), obligații sacerdotale, sărbători religioase.

„Religia romană în Dacia", cu cultele ei universale, cultele populației autohtone, cultele la modă și cele ale loialismului politic față de statul roman și împărat sînt rezumate într-un tabel de situație pe care îl reproducem pentru claritatea și conciziunea lui.

În „religia provinciei Dacia" urmărește clasificarea divinităților: 1) în funcție de originea lor sau proveniența teritorială: în greco-romane, afro-asiatice, celto-germanice, traco-dacice și 2) în funcție de gradul de universalizare a credințelor lor. Conform clasificării după origine se impun așa-ziși *dii selecti*; dintre aceștia fac parte și cîteva *divinități și genii dace*: *Fortuna Daciarum*, *Dacia*, *Terra Daciae*, *Cavalerul trac*, *Cavalerii danubieni*, *Diana Mellifica* (epitet întîlnit numai în Dacia), *Genius Coloniae*

Sarmizegetusae, *Genius Daciarum*, *Genius (loci)* etc. Unele din aceste divinități dacice sînt numai o *interpretatio romana* proprie fazei mitologice numite de noi romano-dace. În faza mitologică numită daco-romană asistăm la o *interpretatio dacica* în care unele divinități latine „și-au

DETERMINANTE	COMPONENTELE RELIGIEI PROVINCIEI
a) Mediul natural, economie, ocupații	a) Grupul principal de culte
b) Elementul uman [illegible] - poziția Daciei în Imperiul roman	b1) Culte autohtone b2) Culte personale și de grup etc. b3) Culte și credințe „la modă"
c) Poziția religioasă imperială	c) Culte politice

Situația „religiei cotidiene" în provincia Dacia, după M. Bărbulescu.

suprapus atribuțiile peste vechi divinități locale". Mihai Bărbulescu presupune că „divinitățile romane Liber și Libera, Diana, Silvanus, Hercules etc. reprezentau și înlocuiau, pentru dacii din provincie — într-o interpretatio dacica —, divinitățile lor strămoșești în general, neindividualizate". Din aceste divinități supraviețuiesc avatariile lor românești din Terra Mater *Pămîntul Mumă*, din Senectuta Gaea *Baba Gaia*, din Diana apelativul zîna, din Sancta Diana mitonimul român *Sînziana*, din Diana Mellifica semidivinitatea *Zîna albinelor*, din Silvanus semidivinitatea *Păduroiul*, din Nimfe geniile românești *Ielele* etc.

Din cele expuse reiese că în prima ei formă mitologia romano-dacă se prezintă ca un *mixtum compositum mythologicum*.

În această situație particulară, cu toată larga toleranță mitologică a romanilor în alte colonii sau provincii extraitalice, mitologia dacă este eliminată din cetățile și așezările mari ale dacilor, redusă la clandestinitate în satele și cătunele din depresiunile intra- și extracarpatice. Marile divinități dace (Gebeleizis, Zalmoxis, Bendis etc.) sînt abolite; ordinele religioase (ctiștii, capnobanții etc.) sînt desființate; incintele sacre și locurile consacrate sînt păzite cu străşnicie de legionari romani ca să nu redevină centre religioase de revoltă social-politică. Prudența romană a reclamat aceste măsuri drastice. Toate acestea pentru că mitologia dacă și oficianții ei au fost purtătorii idealului de unitate statală a dacilor, de luptă acerbă împotriva oricărei dominații străine pe teritoriul carpatic, pentru că asocierea marilor pontifi la domnie cu regii daci era prima răspunzătoare de tenacitatea în luptă și rezistența armată a populației. În clandestinitate, clericii daci cereau poporului dac să moară în continuare fericit pentru eliberarea Daciei, în numele zeului suprem și al doctrinei nemuririi sufletului, decît să fie sclavi poporului roman.

Așa se explică cum din mitologia dacă s-au menținut în Dacia romană acele aspecte comune și mitologiei romane, care s-au sprijinit și completat reciproc în religiozitatea celor două popoare de stirpe indo-europeană. E vorba de elemente de *mitologie botanică* (de cultul pădurilor sacre, de *mitologia bradului*), de elemente de *mitologie zoologică*, de credințe, datini și tradiții *lykantropice*, *arkantropice*, de *mitologia sorții*, de *mitologia morții*, de *mitologia strămoșilor și morților*, de *mitologia munților*, *apelor*, *ostroavelor și insulelor*.

Prin transgresarea mitologiei romano-dace în mitologia daco-romană s-a continuat procesul de restructurare a personajelor mitice şi a acţiunilor mitologice în spiritul unei sinteze globale şi inedite.

Asupra mitologiei autohtone în provincia Dacia au acţionat din plin principiul şi tehnica seculară a ceea ce s-a numit *interpretatio romana*, care a redus la unitatea ei de măsură mitico-ideologică, imagologică, culturală şi valorică, o bună parte din mitologia dacă.

În opera lui Strabon se relatează despre un „Διος Δαχιη", pe care îl preiau romanii ca Deus Daciae, pentru a-l include în *mitologia neoficială a provinciei*[27]. Legătura pe care Anton Dumitriu o face, mergînd pe urmele lui Nicolae Densuşianu, între Zeul Daciei şi apelativul lui *Om*, ca *Fiu al Cerului*[28], poate fi tot atît de bine atribuită şi lui Zalmoxis, mai degrabă decît lui Saturn, dacă ne gîndim că Zalmoxis a fost întîi mare pontif, apoi *Om divinizat* şi apoi *Om proiectat în cer* ca zeu al strămoşilor. Zalmoxis este astfel identificat cu un Om bătrîn ce precedă istoria omenirii. Provincia Dacia este divinizată şi personificată, un fel de Terra Mater, prin Dea Dacia. Imaginea mitică a *Zeiţei Dacia* este transsimbolizată mai apoi în mitologia română prin *Dochia*.

În privinţa unor animale totemice ale dacilor (lupii, urşii, cerbii, şerpii), romanii nu au avut rezerve, pentru că şi ei profesau aceleaşi superstiţii, credinţe şi tradiţii mitice.

Împărtăşirea dacilor din apa Dunării înainte de a porni în luptă a ajuns pînă în secolul al XX-lea un procedeu terapeutic de medicină magică în anumite boli[29].

Prin intermediul mitologiei romano-dace s-a fixat în conştiinţa succesorilor reprezentarea culturală a divinului împărat Traian, într-o mitologie personală, care s-a transmis transfigurată prin paleofolclorul daco-roman la români.

În contextul noii mitologii romano-dace trebuie inclusă şi *mitologia mixhelenică* de pe teritoriul Daciei Pontice, a cetăţilor şi comptuarelor, în care au convieţuit geţii cu elinii, încă de la crearea lor şi a hinterlandului elen. Această mitologie mixhelenică avea izvoare omoloage cu mitologia daco-romană, un substrat comun dac şi structura mitogenetică comună greco-romană. Cultul soarelui care domina la geţi şi procesul de solarizare a divinităţilor la geţi încep să pătrundă în forme locale şi în cetăţile pontice Histria, Tomis, Callatis, Dionysopolis. Simbolurile cultului solar getic au pătruns în simbolistica mitologică mixhelenică, în reprezentări antropomorfe, în mărci de olar şi chiar pe monede de bronz. Bucur Mitrea se ocupă de *simbolul solar pe monedele histriene*. După dînsul, aceste monede cu *roata solară* sînt „o mărturie a conlucrării între cele două elemente, cel getic, autohton, şi cel grecesc, heterocton. Prin ilustrarea pe monede a acestui simbol, grecii fac un prim pas de recunoaştere şi preţuire a tradiţiilor populaţiilor locale, în speţă traco-getice, cu care aveau tot interesul să găsească un limbaj comun şi să întreţină punţi de legătură, în convieţuirea comună pe acelaşi teritoriu. În timp (. . .), fenomenul poate fi aşezat în prima jumătate a secolului al V-lea î.e.n."[30].

Într-un studiu consacrat culturii getice în opera lui Ovidiu am analizat unele „fragmente de mitologie getică subliniate în elegiile din Tomis, care se referă atît la geţii liberi din hinterlandul aparţinînd Tomisului, cît şi la geţii citadini tomitani. Aceasta pentru faptul că în literatura lui de exil Ovidiu a fost interesat de ambientul mitic al geţilor, ceea ce rezultă din notaţiile lui poetice, nu atît din tendinţa de mitizare, cît din

dorinţa de a descrie ţara, poporul, civilizaţia şi cultura geţilor rustici în general şi a geţilor citadini în particular". Totuşi nu neglijează „mitizarea forţelor naturii fizice": crivăţul Boreas, zeul Pontos, altarele scunde, Istrul, ca fluviu sacru, cele şapte hierostome ale lui, personajele mitice mesageri ai păcii: Eumpolo, Orfeu, Pan etc.[31].



Zeiţa Fortuna şi zeul Pontos, Tomis, secolul II e.n.

În alt studiu referitor la *Ecosistemul citadin antic în Pontul Euxin Getic şi particularităţile lui etnologice* am trecut în revistă pe lîngă divinităţile greceşti din aceste cetăţi şi „divinităţile tracice [getice] grecizate şi, ceea ce este mai interesant, divinităţile unei mitologii inventate în condiţiile izolării etnice. Fiecare cetate-colonie îşi avea în cadrul panteonului general *zeii preferaţi*, care erau de obicei recrutaţi din zeii tutelari: la Histria şi Callatis, Apollo şi Artemis, pe care îi sărbătoreau

la Thargelisa ; la Tomis, Poseidon care era sărbătorit la Hermania şi Dionysos la Dionysiace. De asemenea fiecare *cetate-colonie* cinstea pe *eroul-eponim* ce a fondat-o : un navigator mirific, un negustor îndrăzneţ, un rege protector". Tradiţiile mitice ale cetăţilor din Pont se refereau şi la unele *divinităţi trace grecizate*: *Glykon*, zeul-şarpe fantastic cu plete, care avea două altare în secolul II e.n., unul la Tomis şi altul la Apulum; Pontos, zeul Mării Negre, însoţit de Tyché (Fortuna), zeiţa norocului şi belşugului adus pe mare. Ca şi ceilalţi zei ai mărilor greceşti, Pontos era imaginat *călărind un delfin* sau *un taur de mare*, deasupra valurile înspumate. Mihai Eminescu în *Rugăciunea unui dac* şi *Memento mori* prezintă *teomahia dintre zeii greci şi cei autohtoni* în care intervin zeii mării în chip de *întrupări tauromorfe*. Iar Ion Marin Sadoveanu, în romanul *Taurul mării*, redă cîteva scene din cultul mării, al lui Poseidon la Histria, căruia în prima zi i se sacrifică un *cal alb* pe sol, iar a doua zi *tauri negri* în mare.

„Pentru divinităţile trace grecizate (...) sînt menţionate: *zeităţile de la Samothrace*, care anticipează şi reduplică cultul Dioscurilor; *Marele Zeu* identificat cu Derzelos, un fel de Pluto trac; Cavalerul trac, zeul al războiului şi al morţii. Ca zeu psihopomp, Cavalerul trac se întîlneşte pe stele funerare mai tîrzii în necropolele pontice şi apoi în iconografia sf. Gheorghe"[132].

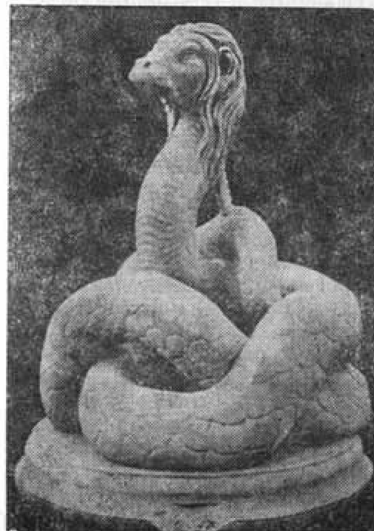
La aceste procese de complexare a mitologiei daco-romane au contribuit încă două elemente; mitologiile afro-asiatice care au invadat Dacia romană, despre care am relatat în prima parte a acestui capitol, şi răspîndirea printre învinşi, prin propagandă de la om la om, a creştinismului primitiv.

Imediat după părăsirea Daciei de către administraţia şi legiunile romane, deci la sfîrşitul secolului al III-lea, mitologia romano-dacă s-a restrîns de la sine la conţinutul ideativ-reprezentativ şi axiologic al unei noi mitologii. Prin această restrîngere se prezintă ca *o sinteză sistemică* reuşită şi fericită a celei mai elevate mitologii tracice, aceea a dacilor, cu cea mai sofisticată mitologie europeană, aceea a romanilor. Degajaţi de obligaţiile mitologice oficiale de stat, daco-romanii revin treptat la *fondul lor mitic ancestral*, însă în *noi forme de exprimare* ideativă şi plastică, mai precis, în noua transfigurare mitică, pentru că acum daco-romanii fac corp comun cu dacii liberi împotriva migraţiilor tot mai apăsătoare.

Mitologia romano-dacă a înăbuşit mitologia dacă, ce s-a refugiat în depresiunile intramontane şi în munţi, după ce i-au fost distruse altarele, împrăştiaţi oficianţii şi substituită toată familia de zeităţi locale. Situaţia a durat pînă la retragerea administraţiei şi armatei, care susţineau cultul oficial şi cel liber al divinităţilor imperiului. Atunci resturile mitologiei dace şi-au recăpătat libertatea de acţiune, însă într-o formă nouă, în compoziţia căreia s-au grefat şi *îndătinări mitologice romane*, care au prins cheag în viaţa dacilor romanizaţi. Această renaştere mitică nu este alta decît mitologia daco-romană, în care *dominanta de fond e dacă şi cea de formă e romană*. Mitologia daco-romană restituită în valorile ei esenţiale nu mai este intolerantă cum era aceea dacă, ci a moştenit toleranţa de la latini; nu mai e compozită, ci unitară. Unitatea ei îi vine de la fondul mitic comun dacilor şi latinilor, care e indo-european. Dar unitatea îi mai vine şi de la apărarea restului din patrimoniul mitologic comun în faţa *barbaricum*-ului şi a expansiunii creştine, care combătea politeismul cu argumente peremptorii la acea vreme şi în acele condiţii social-istorice.

Zeul Pontos (detaliu), Tomis, secolul II e.n.





Glykon, şarpele fantastic, secolul II–III e.n.

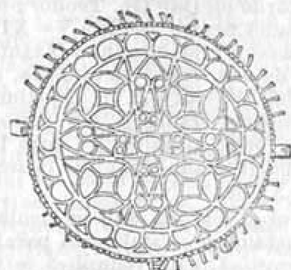
Schimbarea vectorială de la mitologia romano-dacă la mitologia daco-romană s-a realizat deci în perioada de vivificare a dacilor romanizaţi prin aportul dacilor liberi şi constituie numai o *restitutio in partem* a ceea ce a fost mitologia dacă înainte de cucerirea romană.

Mitologia daco-romană în faza ei avansată de elaborare a avut deci de întîmpinat asalturile creştinismului primitiv, care venea cu *o altă formulă a salvării* şi cu alte resurse sociale ale propagandei, mai subtile şi mai adecvate timpului: „dă cezarului ce este al cezarului (...)", „iubeşte pe aproapele tău ca pe tine insuţi" etc. Creştinismul primitiv s-a grefat peste credinţe şi tradiţii mitice dace şi daco-romane, care nu contraveneau în esenţa şi forma lor rituală doctrinei creştine. Aşa se face că în această fază a mitologiei daco-romane putem vorbi de o *interpretatio christiana* chiar a unor aspecte şi elemente ale vieţii în Dacia romană.

Printre izvoarele narative referitoare la creştinismul primitiv menţionăm opera istorică a lui Tertullian. Din aceasta reiese că în secolul al II-lea al e. n., în mai toate provinciile romane (dintre care unele inaccesibile pentru romani ca Gallia, Britania) „şi cele ale sarmaţilor, dacilor, germanilor, sciţilor, stăpîneşte numele lui Christos care a venit"[33]. Origene, în secolul al III-lea al e. n., în *Comentariile* lui infirma relatarea lui Tertullian afirmind că „barbarii daci, sarmaţi şi sciţi (...), cei mai mulţi încă n-au auzit cuvintul Evangheliei (...)"[34]. În *Istoria României* începuturile creştinismului primitiv sînt consemnate în Dacia Pontică la începutul secolului al IV-lea e. n. În urma prigoanei creştine declanşate de Diocleţian, se remarcă martiri creştini în şase cetăţi, iar în Dacia montană şi submontană s-au descoperit obiecte de cult creştin (geme paleocreştine la Porolissum, Potaissa-Turda; inscripţia şi monograma creştină la Biertan; opaiţe la Apulum; monumente funerare la Napoca, la Apulum etc.). „Creştinismul introdus în secolul al IV-lea la daco-romani (...) era de factură populară, propagat nu de misionari oficiali, ci (...) din om în om, prin contact direct cu populaţia creştină din imperiu (...). Nu avea o organizare ecleziastică superioară (...), se reducea la însuşirea elementelor de bază ale noii credinţe şi la practica simplă a cultului, în mijlocul unor comunităţi mici, probabil fără legătură între ele şi nesupuse vreunei anumite jurisdicţii bisericeşti. În Dacia, ca peste tot, creştinismul s-a altoit la daco-romani pe credinţe mai vechi, păstrate mai departe"[35].

În această situaţie s-au menţinut în Dacia, din recuzita *vechii mitologii montane a daco-romanilor*, credinţe, datini şi tradiţii filtrate prin concepţia mitologică a creştinismului primitiv. Bradul funerar, stîlpii sacri (mai tîrziu troiţele) au marcat *altarele itinerante* ale credincioşilor pe drumurile lor de bejenie, cum susţinea Nicolae Iorga, în perioada migraţiei popoarelor; cultul arhaic al riturilor de înmormîntare-incinerare; pomenile, doliul alb, sărbătorile romanizate: Rosaliile, Floraliile, Lupercaliile etc. În munţi, incintele sacre după modelul dac se transformă acum în *biserici alcătuite din ţarcuri de brazi*; urcările dacilor la munte la date fixe din an pentru rugăciune şi prăznuirea sărbătorilor străvechi legate de *cultul soarelui încreştinat* devin în cele din urmă prilejuri de elevaţie spirituală de tip religios. În feudalismul timpuriu, peste această mitologie daco-romană parţial creştinată pun pecetea hieratismul, transcendenţa şi poezia etică a creştinismului bizantin.

5. Influenţa Bizanţului. — Importanţa Bizanţului pentru diferenţierea creştinismului răsăritean de apusean, în ortodox şi catolic, şi *perfectarea spiritualităţii medievale a poporului român* au scos-o în evidenţă toţi bizantinologii români de la Nicolae Iorga, N. Bănescu, B. Cimpina, I. Minea, Eugen Stănescu, Valentin Al. Georgescu, Gh. Cronţ, Virgil Cândea, Al. Duţu, Răzvan Theodorescu şi alţii, cu argumente tot mai elaborate sub raport istoric-cultural.



Pectoral de aur paleocreştin, secolul V, Someşeni — Cluj, după L. Bîrzu.

Pentru studiul mitologiei române — ca succesoare a mitologiei daco-romane —, ne oprim mai ales la ultimele rezultate arheologice, epigrafice şi de artă bizantină efectuate recent.



Piatra funerară cu simboluri de tranziţie.



Donariu de la Biertan, secolul IV e.n.

Dan Gh. Teodor trece în revistă materialele arheologice care privesc istoria relaţiilor autohtonilor din nordul Dunării de Jos cu Bizanţul[36]; influenţele civilizaţiei bizantine în evoluţia şi conţinutul celei carpato-dunărene; rolul pe care Bizanţul l-a avut în prefigurarea trăsăturilor care au caracterizat viaţa materială şi spirituală românească în evul mediu, definitivarea formării limbii române şi poporului român în strînsă şi directă legătură cu existenţa Imperiului bizantin, a culturii şi civilizaţiei lui.

În această perioadă, pe teritoriul fostei Dacii romane s-a dus o dublă propagandă religioasă: una creştină, însă nedefinită ca atare, şi alta creştină de tip apusean. După separarea creştinismului în două biserici (apuseană şi răsăriteană), a luat avansul în propagarea şi influenţa creştină biserica răsăriteană.

Aşa se face că relatările lui Dan Gh. Teodor referitoare la răspîndirea creştinismului mai cu seamă pentru secolele V–XI e. n. marchează „răspîndirea timpurie şi în masă a creştinismului bizantin, latin şi ortodox"[37].

În nordul Dunării de Jos, *Imperiul bizantin*, care era *teocratic*, duce în perioada dintre secolele V–XI e.n. o „susţinută activitate în acest domeniu (...) prin misionari transfugi sau prizonieri, a noii religii şi apoi a *consolidării ei în forme bizantine*"[38], prin limbă, literatură, arte, organizare socială, juridică (romano-bizantine în sec. V–XI e. n. şi *greco-bizantine* din sec. XI–XV-lea).

Începînd din secolul al VII-lea, sub influenţa culturii şi civilizaţiei bizantine, exercitate constant, se cristalizează paralel cu structura religiei creştine şi *o mitologie creştină*, care reduplică *mitologia daco-romană* pe plan popular.

Parafrazînd unele relatări ale studiului lui Dan Gh. Teodor, *Romanitatea carpato-dunăreană şi Bizanţul în veacurile V–XI e.n.*, la care ne-am referit, putem susţine că în structura ei *complexa problemă a trecerii de la mitologia daco-romană la mitologia română*, în cele două variante ale ei, în *varianta mitologică populară sătească* şi în *varianta mitologică creştină populară*, nu poate fi studiată şi pe deplin înţeleasă decît în strînsă şi directă legătură cu existenţa Imperiului bizantin, a culturii şi civilizaţiei lui.

În baza acestor consideraţii putem vorbi despre *o mitologie creştină română*, elaborarată în două forme, una care reflectă creştinismul primitiv şi care continuă în spiritualitatea română pînă în perioada contemporană, şi una care reflectă *dogmatica creştină ortodoxă*.

Noi ne vom preocupa în cele ce urmează numai de netele aspecte ale paralelismului între mitologia daco-romană în transfigurarea ei românească şi relictele etnografice şi reminiscenţele folclorice şi de artă populară ale mitologiei creştine primitive. Nu vom neglija nici unele incursiuni în mitologia creştină ortodoxă care a preluat din mitologia daco-romană şi din aceea creştină primitivă unele elemente mitice mai vechi, pe care le-a transfigurat (cum ar fi cultul soarelui, cultul Terrei Mater, cultul unor arbori sacri, al unor animale sacre etc.).

6. Aspecte adiacente: Tezaurul de la Pietroasa. — Printre cultele străine din Dacia romană trebuie să fie menţionat şi cel relevat în parte de Tezaurul de la Pietroasa numit *Cloşca cu puii de aur*, denumire semnificativă menţinută de Alex. Odobescu, care aminteşte de legendele mitice ale Cloştei cu puii de aur referitoare la cîteva locuri consacrate din România[39].

Tezaurul de la Pietroasa a fost descoperit în 1837 de doi săteni şi pînă să intre în posesia statului şi să fie depozitat la Muzeul de la Sf. Sava a trecut printr-o serie de aventuri. Descoperirea lui a suscitat interesul deosebit al lui Alexandru Odobescu, care a făcut cercetări la Pietroasa pentru a obţine date suplimentare asupra locului excavării şi a condiţiilor şi rostului lui *cultural*. Cercetările efectuate de Alex. Odobescu şi consemnate de lucrarea *Tezaurul de la Pietroasa* sînt expuse în ediţia a II-a a lucrării, publicată în 1976, îngrijită, cu introducere, comentarii şi

note de Mircea Babeş şi studii arheologice de Radu Horhoiu şi Gh. Diaconu, care readuc în actualitate monumentala monografie, subliniind contribuţia excepţională a lui Alex. Odobescu şi descoperirile arheologice survenite între timp în lumina ultimilor cercetări.

Încă de la comunicarea despre descoperire ţinută la Paris în 1865, Alex. Odobescu şi-a propus trei obiective de investigare a tezaurului: 1) să stabilească poporul şi personajul căruia i-a aparţinut, locul şi epoca cînd a fost folosit şi împrejurările în care a fost îngropat; 2) provenienţa pieselor, unde au fost fabricate şi stilul lor; şi 3) destinaţia pieselor tezaurului. Răspunsurile la aceste întrebări se cunosc din cele publicate de Alex. Odobescu şi din cercetările ulterioare asupra acestuia. E *un tezaur germanic*, şi anume gotic, care a fost alcătuit din 22 de piese descoperite, din care s-au pierdut 10 piese, numai de aur, fabricate în stiluri artistice diferite. Apartenenţa lui atribuită goţilor s-a dovedit mai tîrziu a fi vizigotică. Tezaurul aparţinea unui prinţ, Atanaric, stăpîn peste Caucalanda — o enclavă vizigotică în Dacia romană, care acoperea o bună parte din actualul judeţ Buzău. Rostul acestui tezaur *princiar* sau de *templu* vizigot era de a fi un instrument magico-mitologic de apărare, de consacrare şi de respect sacrosanct pentru credincioşi. Era folosit de principe sau de marele sacerdot la recepţii sau în actele de cult oficiate în templul princiar. Tezaurul reprezenta, probabil, o parte din *panteonul vizigot* în vigoare în secolul al III-lea al e.n. Alexandru Odobescu descrie analitic cele 12 piese rămase din tezaur, făcînd mereu comparaţii cu alte piese similare, confecţionate în „stil barbar". Departe de noi de a urmări fiecare piesă în parte. Ne interesează numai acele *piese care exprimă un conţinut clar magico-mitologic vizigotic* în Caucalanda şi care ar fi putut lăsa urme sau influenţa pe autohtonii care au convieţuit cu vizigoţii în propria lor ţară şi, poate, spunem poate, influenţa asupra unor elemente de cult mitic ale autohtonilor. Spunem aceasta pentru că în Dacia, în teritoriul denumit Caucalanda, vizigoţii nu s-au aşezat într-un spaţiu vid, ci unde existau băştinaşi pe care i-au aservit şi, la nevoie, pe care i-au aliat în lupta împotriva hunilor care presau dinspre răsărit. În timpul luptei vizigoţilor împotriva hunilor şi retragerii lor forţate, ei şi-au îngropat în Dacia mai multe tezaure, în zona perimontană a Buzăului[40].

Alex. Odobescu întocmeşte pentru fiecare piesă din tezaur o monografie tematică aparte, care alcătuieşte o parte din întreaga monografie. Interesant este capitolul consacrat colanului cu inscripţie *gutani hailog*, care a fost interpretat cînd ca „obiect sacru gotic", cînd ca „tribut consacrat goţilor", cînd ca „proprietatea lui Odin" etc. Apoi interesante sînt vasele de aur pentru apă de băut, care pe mîner posedă *capete de păsări cu cioc curbat, probabil vulturi. Patera* în relief clar constituie însă obiectul principal sub raportul figuraţiei sacre ce o conţine: o statuetă feminină *zeea Jordh (Cybele, Pămîntul)*, împodobită cu motivul viţei de vie cu struguri, ţinînd la piept, în ambele mîini, o cupă conică, un calathus. La picioarele statuetei, între cercul central şi scaun sînt aşezate o serie de figuri: un cioban culcat, la picioare cu un cîine, un măgar ghemuit, un leu în mers, doi măgari afrontaţi şi un leopard în mers. În cercul exterior, 16 personaje, tratate în stil greco-roman şi anume: zeul *Aegir* (Neptun), un copil cu un coş pe cap, zeul *Fosite*, zeul *Tyr* (Marte), zeiţa *Urda*, prima *nornă* gotică, zeiţa *Verdandri*, a doua nornă, zeiţa *Akuldra*, a treia nornă, zeul *Soeter* (Saturn), zeiţa *Freya* (Venus), zeul *Odin* (Mercur), zeul *Thor* (Vulcan), zeiţa *Hela* (zeiţa morţii), zeul *Alci*, primul dioscur (Castor),

zeul *Alci*, al doilea dioscur (Polux), zeul *Freyr* (al Păcii şi Abundenţei), zeiţa *Ostara* (a primăverii), zeul *Balder* (Apollo) şi *Corbul* profetic şi revelator care însoţeşte trei divinităţi din cele de pe pateră: corbul stind pe umărul drept al zeului Tyr, pe umărul drept al zeiţei Verdandri şi pe biciul din mina dreaptă a celui de-al doilea Alci (Polux) [41].

În ce măsură corbul sacru gotic se aseamănă în funcţiunea lui magico-mitică cu corbul dacic trebuie apelat la fondul comun indo-european al celor două popoare ce au convieţuit, în condiţiile menţionate, în zona Buzău. Ceea ce domină în suita acestor personaje sînt *frunzele de viţă de vie* şi *strugurii* atîrnaţi la nivelul umerilor: 5 frunze de vie, 5 struguri, 5 frunze nedefinite, o plantă incertă cu 4 fructe. Divinităţile figurate astfel alcătuiau panteonul gotic (Walhalla) în secolul al III-lea. Panteonul mitic gotic (de tip vizigot) este redat după gustul grec, încă destul de apreciat în epocă.

În ordinea importanţei magico-mitologice trebuie să menţionăm marea fibulă bombată phalerae pectorales, care reprezintă *un vultur regal* cu aripile lipite de corp. Una din fibulele mici e prevăzută cu un cap de *vultur* pleşuv. Două *cantharos* (coşuri), unul octogonal şi altul dodecagonal, posedă minerele flancate de tigri sau pantere, simbolul forţei virile.

Ceea ce subliniază Alex. Odobescu în lucrarea lui este faptul menţionat de altfel de Xenofon în *Anabasis*, că vasele somptuare, rythonurile şi cupele de metal preţios pe care le lucrau orfevrierii daci nu au fost cu mult mai prejos de cele ale vizigoţilor care apelau la orfevrierii străini. Această impresie anticipată de Alex. Odobescu a dat arheologilor români convingerea că multe tezaure dace descoperite în România alcătuiesc replicile orfevriei magico-mitologice autohtone faţă de acela de la Pietroasa. Rămîne totuşi deschisă problema influenţelor magico-mitice reciproce, între dacii din depresiunea subcarpatică a Buzăului şi vizigoţii care s-au refugiat pe teritoriul dac circa două sute de ani, pentru a dispărea apoi definitiv.



Faleră celtică de argint (Surcea), după M. Rusu şi O. Bandula.

MITOGENEZA ROMÂNĂ

1. Influenţe şi interferenţe. Ipoteze divergente şi convergente. — Etnogeneza română e un proces îndelung de formare a poporului român; un proces complex etnic, lingvistic, cultural şi mitologic. În etnogeneză toate aspectele genezice menţionate se îngemănează şi performează în ansamblul lor, cu unele mici decalaje ce ţin de condiţiile şi cauzele interne şi externe ale dezvoltării lor. Etnogeneza nu se poate considera relativ încheiată o dată cu sfîrşitul aparent al lingvogenezei, culturogenezei şi mitogenezei [1]. În realitate, *etnogeneza este permanentă*, pentru că în ansamblul lui corpul etnic şi activităţile lui sînt în continuă perfectare etnotonică, ca spiţă şi limbă, cultură şi mitologie.

Caracterul permanent al *mitogenezei române* ne face să lăsăm deschise toate porţile evoluţiei mitologice în timpul şi spaţiul românesc, ale căror direcţii şi sensuri nu le putem intui decît parţial în stadiul actual de cercetare istorică a mitologiei române. Ceea ce numim în prezent *stratul mitologiei române*, cu trecerea timpului va cădea în viitor în adstratul mitologiei române. Astfel stratul în plină desfăşurare se va prezenta în viitor ca o nebuloasă care se depărtează mai încet sau mai rapid de *prezentul continuu al viitorului*, pentru a-şi lăsa în urmă drumul în adstrat.

În procesul mitogenezei române se impun *contribuţiile unor componente mitogenezice* ce ţin de substratul mitologiei române, şi ale unor *elemente mitice suprapuse ulterior*, provenite din *interferenţe* şi *influenţe culturale*, mai mult sau mai puţin precise şi directe, care alcătuiesc *adstratul mitologiei române.*

Componentele mitogenezice fac parte integrantă din mitologia română. Cu toate că ele intră organic în structura mitologiei române, se îmbină între ele în proporţii de *echilibru stabil*. Fără echilibrul lor stabil nu se pot concepe *autohtonitatea*, *omogenitatea*, *unitatea*, *identitatea* şi *particularităţile* mitologiei române. Componentele mitogenezice alcătuiesc deci scheletul ideativ-axiologic al oricărei *etnomitologii*.

Iar *elementele mitice provenite din interferenţe şi influenţe culturale ulterioare*, de obicei tardive, sînt adaosuri care de cele mai multe ori *subliniază* sau *estompează* trăsături şi aspecte secundare ale fondului mitologic român. Ele nu elimină, ci reduplică, sînt *florilegii* şi *marginalii*, care intervin în fabulaţia şi mai ales în *anecdotica mitică*.

În această situaţie aparte, elementele mitice provenite din *interferenţe şi influenţe accidentale*, impuse de cuceritor sau adoptate din interese de grup sau categorie zonală, reduplică aspectele minore ale *mitologiei*; cele ce ţin de *demonologie*, de *miturile eroi-comice* şi, rar, de unele *semidivinităţi imprecise*.

Mitologia română se întemeiază pe două componente mitogenezice: *componenta dacă* (sau *traco-nord-dunăreană*, numită adesea componenta *tracă*) și *componenta romană*. Nu trebuie uitat că ambele componente mitogenezice la rîndul lor sînt, fiecare în parte, ***sinteza mitogenezică*** a altor componente anterioare: cea *dacă* e sinteza unei componente ***pelasgice*** (adică a celor *pămînteni*, a nativilor sau indigenilor primitivi) cu componenta *indo-europeană* (a valurilor de populații indo-europene), care au alcătuit împreună cu autohtonii *etnogeneza dacă*. Iar *componenta romană* e o sinteză foarte complexă greco-latină cu a popoarelor diverse incluse în structura Imperiului roman prin asimilare biologică, culturală și mitologică.

S-a discutat mult despre ***ponderea*** și ***prioritatea*** unei componente față de cealaltă, în istoria mitologiei române. Partizanii uneia din componente (traciștii sau latiniștii) s-au sprijinit pe argumente lingvistice, etnologice, imagologice și de tematică mitică în discuțiile lor, invocînd de fiece dată prezența și absența unor trăsături, numărul, valoarea și ponderea lor în structura mitologiei române, capacitatea de asimilare și circulație a motivelor mitice pe teritoriul Daciei, în baza argumentelor de teren, muzeu, arhivă și comparativ-istorice. Partizanii fiecărei componente mitogenezice au enunțat întîi ***teorii antagoniste, irealiste și ireconciliabile prin exclusivismul lor***, pentru a ajunge apoi la ***ipoteze convergente, realiste și conciliabile*** prin aportul lor reciproc.

Lăsăm la o parte teoriile antagoniste care în stadiul actual al cercetărilor de mitologie sînt depășite. Ne oprim și insistăm asupra ***ipotezelor convergente*** care rezolvă obiectiv și corect ***tematica și problematica substratului mitogenezei române.***

Între aceste două ipoteze (tracă și latină) a existat un dialog de principii, o dispută de metode de investigație, demersuri și contra-opinii, care în exagerările lor nu au încetat decît parțial în vremea noastră.

Pentru a putea sesiza temeiurile ambelor ipoteze asupra mitologiei române sîntem nevoiți să schițăm, în linii mari, întîi ipoteza latină și apoi ipoteza tracă a mitologiei române, deoarece în prima ei fază de enunțare ipoteza tracă se prezintă ca o reacție teoretică, metodologică și ilustrativ-documentară față de partizanatul și exagerările ipotezei latine și numai în a doua fază se înfățișează ca o explicație sistematică, care se bazează pe argumente peremptorii, ce urmăresc adevărul științific dintr-un unghi de vedere propriu. S-ar putea spune că protagoniștii ipotezei trace au învățat cum să abordeze istoric problema din experiența metodologică a ipotezei latine și a protagoniștilor acesteia.

2. Ipoteza latină. — *Ipoteza latină a mitologiei române* este o consecință logică a concepției latiniste a culturii române. În unele din enunțurile ei a fost elaborată de Dimitrie Cantemir în secolul al XVIII-lea. Sub raportul consecințelor ei, Dimitrie Cantemir nu a tras concluzii consecvent logice. Cum vom constata în cele ce urmează, mitologia română, după Dimitrie Cantemir, deși era impregnată de divinități greco-latine, era considerată dacică în structura ei globală. Inconsecvența teoretică a lui Dimitrie Cantemir referitoare la geneza și conținutul mitologiei române ne face să susținem că ipoteza latină a mitologiei române a fost enunțată, în toată plenitudinea ei, abia mai tîrziu, de cărturarii transilvăneni. În activitatea lor ideologică, politică și culturală de tip luminist, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, aceștia au creat întîi Școala ardeleană și apoi curentul latinist, numite astfel după

caracterul conținutului lor. În cadrul acestor activități complexe au pus și problema mitologiei române.

Atît reprezentanții Școlii ardelene, cît și cei ai curentului latinist au urmărit, paralel cu problema limbii și istoriei poporului român, și studiul originii și structurii culturii, a unității acestei culturi la toate ramurile poporului român, a continuității ei istorice pe aceste meleaguri și a specificității ei etnice și naționale. Cercetarea tematicii și problematicii culturii române a stat la baza demonstrării latinității românilor, pusă în slujba nobilă a revendicării drepturilor sociale, politice și culturale ale românilor de sub regimuri străine și asupritoare.

În sprijinul latinității românilor, atît cărturarii transilvăneni, cît și cei moldoveni și munteni au invocat, pe lîngă argumente de ordin istoric, filologic și etnografic, și argumente de ordin mitologic: sistemul de superstiții și credințe, familia de divinități, formele de cult, sanctuarele acestora, relicte etnografice și reminiscențe folclorice care perpetuează în conștiința poporului român moștenirea spirituală latină.

Corifeii Samuel Micu-Klein, Gheorghe Șincai, Petru Maior, Ion Budai-Deleanu și alții au susținut, pe lîngă puritatea latină a etniei și a limbii române, și ***puritatea latină a mitologiei române***, icoană fidelă a superstițiilor, credințelor, datinilor și tradițiilor latine. Deși majoritatea ideilor enunțate referitor la mitologia română de corifeii Școlii ardelene au fost judicioase și fecunde, unele au fost exagerate și în consecință sterile.

Ideile Școlii ardelene privind mitologia română au fost preluate, în secolul al XIX-lea, de *curentul latinist*. În cadrul acestui curent de idei, preocupările de mitologie își găsesc tot mai mult ecou. Se traduce multă mitologie greco-latină, se urmăresc și se descoperă ***paralelisme, similitudini, identități*** tot mai izbitoare. Purtătorii de cuvînt ai curentului latinist adoptă fără rezerve ipoteza „latinistă" a mitologiei române: Aron Pumnul *(Lepturariul românesc*, 6 vol., 1862), August Treboniu Laurian și I. C. Massim *(Dicționarul limbii române*, 1873), Atanasie M. Marienescu *(Poesia poporală. Balade alese și corese*, 2 vol., 1859 și 1867; *Poesia poporală. Colinde*, 1859; *Mari descoperiri*, 1872; *Cultul păgin și creștin*, 1884), Elena Niculiță-Voronca *(Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, 3 vol., 1903; *Studii în folklor*, 1908, 1912 — 1913) etc. Atanasie M. Marienescu crede că poezia populară și mai ales colindele române conțin „(...) *suveniruri mărețe* (...) din datinele străbunilor noștri, încă din Italia" și că acestea sînt certificate de naționalitate latină a poporului care le-a creat. La rîndul ei, Elena Niculița-Voronca menționează (în „Precuvîntarea" la *Studii în folklor*) că „(...) materialul (mitologic) adunat (...) mi-a deschis un cîmp larg pentru tragerea unor paralele între credințele poporale la români și alte popoare ale căror mitologii le-am studiat". Aceste alte popoare sînt cu precădere: grecii și latinii.

Mitologiștii români încadrați în curentul latinist au încercat să elimine din contextul literaturii populare mitice și în speță din cel al mitologiei populare românești ceea ce nu era considerat latin și totodată să demonstreze că în esența ei *mitologia română, golită de influențe, contaminări și decalcuri mitice nelatine, rămîne totuși eminamennte latină* în fondul ei mitopeic, în semnificațiile ei simbolice și transsimbolice și în contextul ei ilustrativ-documentar.

Ipoteza latină a folosit în enunțurile ei mitologice două categorii de argumente: unele reale, obiective, concludente și care prin forța de-

monstrației lor logice și funcționale descoperă fondul mitopeic local de origine latină, și altele ideale, subiective, neconcludente și de nesușținut. Lăsind la o parte argumentele subiective, neplauzibile pe plan mitologic, se poate conchide că ipoteza latină a mitologiei române a degajat, selectat și valorificat din fondul mitopeic românesc datele, elementele, aspectele și complexele mitice de esență latină care alcătuiesc o parte inalienabilă a patrimoniului mitologic al poporului român. A. Armbruster aduce unele lămuriri în această privință (în *Romanitatea românilor*, 1972).

3. Ipoteza tracă. — Ipoteza tracă a fost enunțată paralel cu ipoteza latină de cărturarii din cele trei țări românești și apoi din România, în secolul al XIX-lea și mai ales în secolul al XX-lea, luînd atitudine față de unele exagerări ale Școlii ardelene și ale curentului latinist, justificate psihologic și politic în perioada de afirmare a drepturilor la unitate, independență și suveranitate națională ale poporului român, rupt în trei părți; totodată a urmărit să completeze lacunele devenite astfel inevitabile ale ipotezei latine. Nu a avut la baza ei o literatură de specialitate tracologică (cum are astăzi), care să fi creat o școală tracistă, și nici o avalanșă de opinii științifice militante care să fi generat un *curent tracist* în cultura română. A emanat din ambianța unor reviste și cercuri literare care urmăreau numai la modul ideal extrapolarea și valorificarea unui dacism mai mult romantic decît științific, promovat de cercetări pseudoetnografice, pseudofolclorice și pseudoartistice populare de presupusă sau incertă sorginte dacă. Cele mai multe asemenea reviste și cercuri literare gravitau în jurul unor personalități literare marcante în acea vreme.

Deși Dimitrie Cantemir a fost un precursor al Școlii ardelene și prin aceasta al curentului latinist, și a pledat pentru purismul limbii și originii poporului român, sub raportul mitologic se poate spune că a fost și un precursor, sui generis, al ipotezei trace a mitologiei române. El a susținut că deși mitologia română conține multe divinități greco-latine e, în esența ei, *dacică* și că dacismul ei este de origine scitică, sciții începind să fie considerați de atunci precursorii, dacă nu genitorii slavilor. Teza scitismului mitologiei române este o eroare științifică. În enunțarea ei Dimitrie Cantemir nu folosește argumente scoase din folclorul român, ci numai argumente de ordin politic, deoarece în acea vreme principele moldovean conta pe ajutorul țarului Petru cel Mare pentru lupta de eliberare a Moldovei de sub suzeranitatea otomană. Afirmațiile lui eronate au fost infirmate de cercetările ulterioare de mitologie scitică, pe baza documentelor istorice, arheologice, lingvistice și etnologice.

Fundamentarea tracistă a mitologiei române pe plan literar se datorește lui Gh. Asachi, D. Bolintineanu, Mihai Eminescu și alții; pe plan paleontologic : B. P. Hasdeu, Nicolae Densușianu, Vasile Pârvan, Radu Vulpe, I. C. Drăgan; pe plan mitologic : Lucian Blaga, Mircea Eliade și alții.

În cele ce urmează ne propunem să marcăm etapele principale de dezvoltare științifică și personalitățile culturale care au îmbrățișat și promovat ipoteza tracă a mitologiei române, pentru a conchide asupra contribuției reale, obiective și concludente a acestei ipoteze la o cunoaștere mai deplină a mitologiei române.

Primul enunț laborios al ipotezei trace a mitologiei române se datorește lui B. P. Hasdeu. Acesta, în unele lucrări păstrate în manuscris (cum ar fi *Zalmoxe)* și în alte lucrări de amănunt, cum

ar fi articole de revistă („Columna lui Traian") sau de dicționar *(Ethymologicum Magnum Romaniae*, 3 vol., 1886 — 1898), scoate în evidență, cu lux de argumente, uneori cu fantezie, și subliniază cu promptitudine elemente și aspecte mitice autohtone traco-ilirice. În susținerea ipotezei trace a mitologiei române, B. P. Hasdeu folosește documente convergente lingvistice, istorice și etnografice.

Al doilea investigator în domeniul tracologiei mitologice române este Nicolae Densușianu. Acesta, într-o lucrare masivă *(Dacia preistorică*, 1913), atît de discutată în literatura română de specialitate, se străduiește să demonstreze că mitologia pelasgă de tip uranic, confirmată de literatura antică greco-romană, este un produs carpatic. După dînsul, mitologia pelasgă străbate prin mitologia tracă nord-dunăreană pînă în mitologia succesoare română. Simulacrele și incintele sacre ale multor divinități uranice se găsesc sub formă de stînci antropomorfe și locuri de cult în Carpații meridionali. Meritul lui Nicolae Densușianu constă nu atît în *istoricitatea mitologiei pelasge*, pe care drept vorbind nimeni nu o cunoaște precis, cît în *grandoarea concepției acestei mitologii*, pe care o consideră primogenică și generatoare de alte mitologii istorice, ce o succedă în Europa, cît și în corespondențele pe care i le găsește în folclorul mitic al popoarelor succesoare pelasgilor și neamurilor trace și anume popoarelor *neotrace*, cu referințe speciale la poporul român.

Însă fondatorul tracologiei române, Vasile Pârvan, este totodată și *reformatorul ipotezei trace*, devenite între timp *tracistă*. Preconizînd investigații de *tracologie arheologică* și în mod inevitabil investigații asupra civilizației și culturii trace propriu-zise, *traco-getice, traco-scitice, traco-grecești* și *traco-romane*, Vasile Pârvan atinge prin forța lucrurilor și problema cercetărilor sistematice, obiective și istoriste ale străvechii mitologii autohtone. În aceste condiții enunță în termeni noi ipoteza tracă a mitologiei autohtone și prin aceasta a mitologiei române, pornind de la descoperiri arheologice traco-getice, pe care le consemnează întîi într-o lucrare masivă, în *Getica, o protoistorie a Daciei* (1926), și apoi în alte lucrări de sinteză *(Dacia. Civilizațiile străvechi din regiunile carpato-danubiene*, 1937). Civilizația și cultura dacă, deși influențate de celți și greci, își păstrează autenticitatea și sub dominația romană. *Dii indigetes*, zeii autohtoni, au fost „adorați pe vîrfuri singuratice", numele lor au relevat „atribute toponimice", iar „dedicațiile trace către zeii regionali" au corespuns „credințelor trace". O dată cu „așezarea romanismului în Dacia, caracterul trac se estompează în creațiile mitice, fără ca totuși să dispară", spune Vasile Pârvan. Iconografia dacă a mitologiei autohtone face loc acum iconografiei daco-romane, mai complicate și mai semnificative pe plan politic.

Cercetările de *tracologie în România*, după considerațiile lui Radu Vulpe, consemnate într-un amplu studiu intitulat : *Histoire des recherches thracologiques en Roumanie*, au rădăcini profunde. Ideea latinistă nu a șters amintirea istorică a traco-carpato-danubienilor, deși sursele istorice „în secolele obscure" ale feudalismului timpuriu au ignorat prezența și numele românilor (a protoromânilor și străromânilor), considerîndu-i valahi. Primele preocupări referitoare la originea românilor se datoresc *umaniștilor italieni*. Însă afirmarea elementului dac în conștiința națională a românilor s-a cristalizat începînd din secolele XIII — XIV, o dată cu consolidarea statelor românești, Transilvania, Moldova și Muntenia. Începutul cercetărilor moderne referitoare la daci și geți îl marchează

în secolul al XIX-lea cîțiva învățați europeni: B. G. Niebuhr, G. Mannert, C. Müllenhoff, W. A. Maciejowski, A. D. Certkov, T. Brun, iar printre români: Nicolae Stoica din Hațeg, Timotei Cipariu, D. Bojincă, Mihail Kogălniceanu, Cezar Bolliac, B. P. Hasdeu, Alex. Odobescu, Gr. Tocilescu. În secolul al XX-lea Vasile Pârvan deschide un drum nou *tracologiei științifice* prin cercetările lui de teren, metoda riguroasă de investigație și rezultatele consemnate în vasta lui monografie arheologică *Getica*. Opera lui Vasile Pârvan o continuă o serie de oameni de știință, care au constituit o adevărată *școală arheologică*: Radu Vulpe, Constantin Daicoviciu, Emil Condurachi, Dumitru Tudor, Dorin Popescu, Vladimir Dumitrescu, Gabriela Bordenache și alții. Prin toți acești oameni de știință tracologia română ia un avînt deosebit, mai ales după al doilea război mondial, începînd cu regimul de democrație populară. La activitatea lor s-a adăugat aceea a arheologilor Ion Nestor, D. Berciu, Mircea Petrescu-Dîmbovița, C. Nicolăescu-Plopșor, Eugenia Zaharia, Maria și Eugen Comșa, Alexandru Vulpe, Radu Florescu, N. Gostar, C. Preda, Vl. Zirra, Gh. Bichir, Gh. Diaconu, Petre Diaconu, Ion Horațiu Crișan, M. Babeș și alții. *Noua școală de arheologie* dezvoltă o întreagă rețea de șantiere arheologice, efectuează cercetări de teren pentru toate epocile istorice și publică o colecție de monografii. În ultima perioadă de dezvoltare a tracologiei științifice oamenii de știință români participă la cele două congrese internaționale de tracologie (primul la Sofia în 1972 și al doilea la București în 1976).

Ca o consecință a dezvoltării tot mai sistematice a tracologiei s-a înființat un Institut național român de tracologie sub conducerea lui D. Berciu, care desfășoară o activitate de îndrumare științifică pe țară, îndeosebi în rîndul arheologilor ce lucrează în muzee de arheologie și tracologilor de formație nouă.

Obiectivele cercetărilor tracologice românești s-au focalizat asupra deosebirilor și asemănărilor de cultură și civilizație a tracilor nord- și sud-dunăreni, a contactului cu lumea antică greco-romană, a ceea ce au luat și au dat celor cu care au venit în contact, a caracterului lor indo-european, a aportului lor la istoria popoarelor din sud-estul Europei și în alte spații europene, a succesiunii lor culturale la aceste popoare, în compoziția lor etnogenezică sau etnoculturală.

Cu prilejul celui de-al doilea congres internațional de tracologie de la București s-au dezbătut multe teme de mitologie traco-dacă, care au fost incluse în actele congresului și unele în cîteva lucrări apărute anume pentru congres: I. I. Russu, *Elemente traco-getice în Imperiul roman și în Bizantium* (București, 1976); C. Preda, Alex. Vulpe (editori), *Thraco-Dacica, recueil d'études* (București, 1976). Tot acum Radu Vulpe publică *Studia Thracologica* (București, 1976), în care se referă atît la tracii nord-dunăreni, cît și la cei sud-dunăreni, în baza rezultatelor cercetărilor asupra unor cetăți, forme de civilizație, divinități și instituții trace.

În ultima vreme tracologia română și-a extins cîmpul cercetărilor la toate domeniile de abordare științifică, inclusiv cele de filozofie a culturii, de sociologie a culturii, de etnologie (etnografie, folclor și artă populară), de mitologie. În expunerea temelor și problemelor de mitologie română nu putem renunța la folosirea rezultatelor tracologicei mitologice, cînd ne referim la substratul și ereditatea mitologică.

Paralel cu activitatea tracologică menționată în țară, a desfășurat o activitate tracologică în străinătate Iosif Constantin Drăgan. Inițiator, organizator, editor și susținător al tracologilor, I. C. Drăgan a publicat

cîteva lucrări în care se ocupă și de mitologia tracă: *We the Thraciens and our multimillenary History* (vol. I, Milano, 1976, cap. „Mitologie și istorie"), apoi *Idealuri și destine. Eseu asupra evoluției conștiinței europene* (București, 1977, cap. „Confluențe mitologice"). În aceste lucrări continuă, într-o formă nouă adaptată cerințelor vremii noastre și o interpretare personală, opera lui N. Densușianu. După I. C. Drăgan, „mitologia tracă este prima istorie a Europei", pentru că exprimă în esența ei o istorie pelasgică, istorie a oamenilor născuți din pămînt în vremi imemorabile, o istorie rezultată din incipiența pămîntului locuit de popoarele trace, care premerg în timp celelalte popoare europene, închegate ca atare mai tîrziu. O istorie veridică, după I. C. Drăgan, nu este numai o sinteză abstractă a unor documente de arhivă sau de muzeu, ci și o sinteză concretă a vieții de toate zilele, a suferințelor și bucuriilor, a dorințelor și visurilor, cu proprii termeni: „într-un fel, istoria trebuie privită și prin prizma poetică [à la manière d'Aristote], iar destinul și evoluția unor popoare, văzute și în cuprinsul unor metafore [à la manière du mythe]" *(Idealuri și destine*, 37).

I. C. Drăgan publică un buletin de tracologie și organizează din doi în doi ani simpozioane internaționale de tracologie pe contul său (primul simpozion internațional a avut loc la Roma în 1978, al doilea tot la Roma în 1980, al treilea la Palma de Mallorca, în Spania, 1982 și al patrulea la Boston, în S.U.A., 1984).

E interesantă poziția lui Lucian Blaga față de ipoteza tracă în raport cu mitologia română. Deși scrie cu patos despre revolta fondului ancestral dac în cultura română, nu face o profesiune de credință științifică din ipoteza tracă, în felul cum întrezărește el mitologia română. Lucian Blaga consideră mitologia implicată în opera lui de filozofia culturii în funcție de determinarea fenomenului cultural românesc. În lucrarea *Spațiul mioritic* (1936), din vasta *Trilogie a culturii*, Lucian Blaga întreprinde o aplicație practică a teoriei stilului ca orizont spațial și temporal al subconștientului colectiv la viața spirituală a poporului român. Orizontul spațial și temporal al culturii române, și deci implicit și al mitologiei române, este spațiul ondulat, care urcă și coboară plaiurile carpatice, denumit, în termeni autohtonizanți, „spațiul mioritic", și este timpul ondulat, în valuri de retragere și intrare în istorie, de stagnare și propulsie în viața social-politică. În acest spațiu și timp mitic a trăit populația preromânească din Dacia și apoi aceea românească din țările române, populație de origine dacă și daco-romană. Trăgînd consecințele acestei teze de filozofie a culturii pe plan mitologic, deducem logic că mitologia autohtonă, după Lucian Blaga, ar trebui să reflecte un proces mitopeic continuu, adaptat la concepția despre viață și lume a autohtonilor după coordonatele stilistice ale spațiului și timpului mioritic, determinate de categoriile abisale ale psihologiei indigene, în conformitate cu destinul creator pastoral-agricol al poporului român.

Gheorghe Mușu consacră ipotezei trace cercetări de *lingvistică mitologică*. Tehnica de abordare a tematicii mitologiei române pornește de la *analiza semantică* a numelor genuine ale divinităților (demoni, semizei, zei și eroi) la *analiza riturilor corelate* și de la acestea la *miturile lor literaturizate*. Aceste trei trepte de argumentare lingvistică a ipotezei trace dezvăluie o stratigrafie mitică, care coboară din era noastră pînă în comuna primitivă. În lucrările lui de mitologie: *Zei, eroi, personaje* (1971), *Din istoria formelor de cultură arhaică* (1974), *Din mitologia tracă* (1980) trece în revistă caracterul antagonic și bipolar al unor zei traci ca Diony-

sos — Zbelturdus, Zalmoxis — Gebeleizis etc., socotite divinități nucleare ale mitologiei autohtone, ce au lăsat supraviețuiri și reminiscențe mitice în folclorul românesc pînă în vremea noastră.

Cel mai profund interpret al mitologiei române din perspectiva istoriei culturii universale este Mircea Eliade. Consecvent în cercetările lui teoretice și în cele aplicative la analiza fenomenului mitic ca un fenomen originar care evoluează în timp și spațiu pînă la sacralizarea generală a profanului, investighează și folclorul mitic românesc, cu reminiscențele și supraviețuirile lui, pentru a descoperi fragmentele unor mituri, resturile unor imagerii și simbolistici hermeneutice autohtone dace. Descoperă astfel scenariile mitice esențiale, tehnicile rituale de sacralizare și cele ceremoniale de desacralizare, aspectele ideative ale creației mitopeice autohtone, structura sistemului mitic și funcțiunea lui istorică. Serie studii comparativ-istorice asupra paleofolclorului dac, dintre care ultimul *De Zalmoxis à Gengis Khan* (1970) concentrează într-însul esența concepției lui asupra unor probleme ale mitologiei preromâne și române. Fără să afișeze cu ostentație ipoteza tracă a mitologiei române, o susține în subsidiar cu argumente de ordinul istoriei religiei și a culturii. În fond, pornește de la tradițiile mitologice ale poporului român privit în perspectiva istoriei universale, pentru a ajunge la esența acestei mitologii reverberate în conștiința atitor creatori populari. Sesizează cele trei nivele de concretizare mitică autohtonă, nivelul geto-dac, cel daco-roman și cel românesc. În baza fragmentelor mitice trace nord-dunărene stabilește o parte din sistemul divinităților daco-romane, ritualul corespunzător, tradițiile mitologice populare autohtone. Reconstituie apoi unele aspecte ale mitologiei române referitoare la cosmogonie, teogonie, antropogonie și etnogonie. Ultima fiind de altfel și cea mai solicitată de materialele de teren. Dar e vorba și de structura parțială a mitologiei române și de instrumentarul ei sacru.

Studiile referitoare la etnologia dacilor, la cultul unor divinități dace, al unor eroi civilizatori sau legendari și la unele produse literare care glorifică toate aceste motive aduc o contribuție substanțială la cunoașterea structurii și promovarea unor teme ale mitologiei române, ca și consacrarea lor în literatura de specialitate.

Dacă încercăm acum o privire retrospectivă asupra rezultatelor de etapă datorate ipotezei trace a mitologiei române, constatăm unele paralelisme și similitudini cu rezultatele de etapă ale ipotezei latine.

Cu toată contribuția reală, obiectivă și concludentă, ipoteza tracă a ajuns prin unii din protagoniștii ei la exagerări traciste care au repetat, în alte condiții și din alte perspective, exagerările latiniste ale ipotezei latine și prin aceasta au ajuns la argumente neconcludente și sterile.

Astfel, O. Buhociu [2] consideră că mitologia română se reduce la o creație eminamente pastorală și aceasta la o expresie exclusiv transhumantă, care continuă și vehiculează miturile arhaice trace cu magia lor implicită. Iar poetul Ion Gheorghe [3] analizînd arhetipurile unor pietre magice socotite statuete și figurine, după metoda lui Daniel Ruzo, le consideră magice, generatoare de mituri autohtone de tip trac. Prin ele se explică mitogeneza tracă în perspectiva prezentă : crearea oului cosmic, a lumii genuine, a lumii lui Barbă-Cot, a centaurilor traci, a babelor și mumelor, oinelor, a păstorilor miraculoși etc. Opera lui Ion Gheorghe, o mitologie autohtonă de tip trac, reprezintă *o creație mitopeică de ordin literar*, care vine și completează pe anumite laturi pe aceea a unor poeți, dar rămîne totuși o creație tracizantă, nu tracistă.

În condițiile de exagerare a rolului ei, valoarea științifică a ipotezei trace a mitologiei române poate fi pusă în discuție. Ca și în cazul ipotezei latine a mitologiei române, exagerările trebuie combătute și erorile amendate prin control reciproc.

În concluzie, ipoteza tracă a mitologiei române nu poate anula contribuția reală, obiectivă și concludentă a ipotezei latine, precum ipoteza latină nu a putut împiedica contribuția ipotezei trace, pentru că ambele ipoteze reprezintă o parte din explicația întregii mitologii române. Aceste două ipoteze nu sînt antagonice, ci complementare, se complinesc și completează reciproc. Golurile uneia sînt umplute de rezultatele cercetării celeilalte. De aceea, socotim că numai o sinteză integratoare a acestor două ipoteze științifice referitoare la geneza, compoziția, structura, viziunea și specificitatea mitologiei române, prin eliminarea exclusivismelor și exagerărilor reciproce, poate duce la o explicație nouă și validă a mitologiei române, care în esența ei este daco-latină.

4. Ipoteza daco-latină. — Din expozeul nostru în legătură cu cele două ipoteze anterioare am lăsat să se înțeleagă că noi opinăm pentru ipoteza daco-latină. În acest sens am publicat cu ani în urmă un studiu referitor la mitogeneza română, în care am remarcat proporția aproximativă a celor două componente mitologice (dacă și latină) în structura mitologiei române. Am susținut atunci că *mitogeneza* este un aspect al *culturogenezei* române și culturogeneza la rîndul ei un aspect al *etnogenezei române*. „Mitogeneza a fost și a rămas *latura dinamică, nervus rerum-ul cultural al etnogenezei*".

Ca parte constitutivă și dinamică a etnogenezei, mitogeneza este un proces cultural complex, nelimitat în timp, însă limitat în spațiu la poporul generator, care relevă relații concrete între istorie și spiritualitatea lui etnică. Uneori analiza științifică a mitogenezei pune accentul pe *istoricitatea mitului* (ce nu trebuie confundată cu *istorizarea mitului)* și alte ori pe *mitologitatea istoriei* (care nu trebuie confundată cu *mitologizarea* sau chiar *mitificarea istoriei)*.

La cele spuse în acest studiu sintetic sîntem nevoiți să adăugăm cîteva considerații analitice :

1. în substratul mitogenezei române au intrat implicit și *elemente mitice preistorice paleoctone*, pe lîngă *cele indo-europene*, din care fac parte integrantă cele trace nord-dunărene sau geto-dace și cele etnice romane sau latinofone din Imperiul roman ;

2. în mitogeneza română predomină însă elementele daco-latine care au promovat *mitologia daco-romană*, fără de care nu poate fi concepută și nici documentată mitologia română ;

3. structura generativă a acestei mitologii daco-latine (și implicit a celei române) prezintă ponderi diferite sub aportul fondului și formei, al conținutului și expresiilor ei mentale mitice. Astfel, uneori conținutul poate fi daco-getic și expresia mentală mitică latină, și alteori conținutul poate fi latin și expresia mentală mitică daco-getică. Se înțelege că nu ne referim la exagerările *școlii tracologice* și nici ale *școlii latiniste*, ci numai la ceea ce a fost și a rămas încă viu, concret, din datinile și tradițiile daco-latine în mitologia română.

Pentru a sesiza complexitatea și complementaritatea acestei probleme, vom cita cîteva exemple concludente de conținuturi și expresii mentale ale unor mituri dominante în mitologia română.

Conținutul unor mituri daco-getice resemnificate de expresia mentală latină: mitul arborelui cosmic ca arbore sacru, mitul strămoșilor și moșilor ca lari și penați, mitul sorții, ca Fatum și Parce, mitul spiritelor rătăcitoare ca strigoi și fantome, mitul cerului total ca Uranus, al pămîntului mumă ca Mater Terra sau Gaea etc. *Invers*, conținutul unor mituri latine resemnificate după expresia mentală daco-getică: mitul ciclopilor și al gigantomahiei, mitul lui Apollo și al Dianei, mitul izvoarelor sacre, unele mituri meteorologice și calendaristice, cîteva mituri animaliere și de bestiar, mitul lui Hercule, istoria mitică a împăratului Traian (care nu trebuie confundat sub raport tematic cu mitul istoriat al împăratului Traian și al principesei Dochia).

Așa cum am constatat în alt capitol al mitologiei române, ponderea miturilor prin conținutul și expresia lor mentală nu face să se încline balanța de o parte sau alta a componenței mitogenezice, pentru că nu predominarea contează, ci restructurarea generativă a acestor două componente într-o a treia, conform unei noi concepții de viață și unei noi viziuni mitologice degajate din această concepție. La această restructurare componențială *daco-latină* sau *latino-dacă* ceea ce ne interesează este *matricea genetică*, care se arată a fi de tip *indo-european*, în care matrice, cum vom constata, intervin în evul mediu elemente componențiale heterochtone, în fond neo-indo-europene slave și germanice.

5. Interferențe și influențe mitice feudale. — Studiul ipotezelor mitologiei române nu epuizează problema conținutului, structurii și valorii *izvoarelor mitologiei române* decît sub aspectul substratului. În ceea ce *privește adstratul mitologiei române*, adică *stratul împrumuturilor* din epoca feudală (timpurie și parțial în dezvoltare), trebuie cu parcimonie să luăm în considerație și împrumuturile survenite de la unele populații migratoare așezate temporar pe teritoriul Daciei postromane și care au conviețuit cu localnicii un timp limitat, fiind fie asimilate, fie migrînd mai departe în vestul sau sudul Daciei.

Numim *surse secundare de mitologie română* toate acele elemente mitice provenite din *interferențe și influențe culturale* exercitate de unele popoare în migrație, cu care s-a conviețuit și au fost asimilate, elemente care în prezent pot fi depistate și analizate la justa lor valoare. Ne referim pentru perioada dinaintea erei noastre la *celți* (a căror contribuție intră întîi în adstratul mitologiei protodace și mai apoi, prin asimilare completă, în mitogeneza dacă) și pentru primele secole ale e.n. la elementele mitice provenite de la *populații germanice* și *slave* (a căror contribuție intră în adstratul mitologiei române).

În ordine istorică, *celții* au lăsat cîteva vagi urme culturale în substratul mitologiei române, dintre care pe noi ne interesează îndeosebi cele mitice, care au pătruns în mitologia dacă, apoi daco-romană și, în cele din urmă, prin *ereditate culturală*, în mitologia română.

Triburile celtice intră din vest și nord-vest pe teritoriul Daciei preistorice în secolul III î.e.n. și conviețuiesc cu protodacii și dacii pînă în secolul I e.n., cu unele prelungiri pînă la cucerirea Daciei de către romani. În perioada migrării celților în Dacia au intrat cîteva elemente de viață materială celtică în sfera de interese a dacilor.

Dar și elemente de viață spirituală celtică se includ în cultura și chiar mitologia dacă. Vasile Pârvan (*Getica, o protoistorie a Daciei*, ed. a II-a, de Radu Florescu, București, Editura Meridiane, 1982) prezintă

pe celți ca locuitori ai Daciei, ca element cultural în Dacia, studiază celtizarea Daciei și celtismul în arta dacă. Mergînd pe urmele lui Vasile Pârvan, Al. Nour[4] descrie „totemismul cavalin celtic". Tribul celtic al galaților se considera fiii unei *iepe sacre*. Mit care s-a transformat în basmul mitic al lui Ion Creangă, în „Făt-Frumos fiul iepii". Celții posedau o bogată *zoomitologie*, în care excelau: șarpele, cocoșul, vulturul etc. Celții figurau soarele prin roată și cruce simplă sau gamată. Divinitățile erau „invizibile, anonime, fără altare și temple". Tirizu, în faza de mare consolidare social-politică în occidentul Europei își perfectează o imagerie mitologică aparte.

În lucrările de istorie a românilor pentru epoca dacă sînt incluse viața, civilizația și cultura celților care au intrat întîi în impact și apoi în conviețuire cu dacii[5]. Invers, unele elemente de cultură dacă care au intrat în preocupările celților[6].

Elementele de viață spirituală ale celților din Dacia au fost prezentate indirect de studii generale de tipul monografiilor tematice. Mitologia celtică a avut întîi o demonologie și o eroologie dezvoltată. Unele grupe etnice de celți au fost confundate cu populațiile hiperboreene, pentru că au lăsat urme de monumente megalitice și un simbolism complicat al nordului întunecat, o castă sacerdotală — druizii —, sanctuare de piatră, gropi rituale, cîțiva arbori sacri: *stejarul* (pe care creștea *vîscul* — simbolul vieții) și *alunul*. S-a descoperit la ei *cultul capetelor tăiate* prin vînătoarea de capete, ca și cultul sacrificiilor umane[7]. Referindu-se la moștenirea celtică în sud-estul Europei, D. Berciu scrie: *puterea boienilor* (o populație celtică din Dacia) a fost desființată de regele Burebista, iar restul unor *cete celtice de la periferia Daciei* au fost eliminate de cucerirea romană. În Dacia, celții contribuie la finalizarea culturii Latène. Lasă moștenire „stilul celtic" în artă, care s-a menținut mult timp, la unele popoare europene, pînă în plin ev mediu[8].

Unele elemente de cultură celtică s-au transmis în viața spirituală a dacilor și prin daco-romani la români, chiar pînă în epoca modernă. Cîteva din aceste supraviețuiri culturale și îndeosebi mitologice au fost surprinse și expuse într-o lucrare de sinteză de Virginia Cartianu, referitoare la urme celtice în cultura românească, în care își propune să „contureze celtismul românesc prin analiza concordanțelor dintre mituri și legende din literatura română și sursele celtice"[9]. Autoarea consideră celtismul „o componentă în spiritualitatea și cultura românească"[10].

Studiul Virginiei Cartianu abordează celtismul de pe pozițiile etnologiei române. Scoate în evidență, din această perspectivă, „corespondențele celtice în ornamentica românească": crucea înscrisă în cerc și spirala înlănțuită. Motivul „roatei solare" cu patru spițe, descoperit în arta popoarelor succesoare celților, în secolul al V-lea al e.n., cu inscripții în alfabetul ogam, se întîlnește, bineînțeles fără inscripții, în arta populară românească, în crucile funerare din Maramureș și din Țara Hațegului. Cercetarea paralelă de arheologie celtică și artă populară românească e revelatoare. Asimilările de motive celtice în literatura populară românească se referă la unele animale totemice devenite mai apoi embleme pentru mitologia celtică: *mistrețul* (uneori porcul) și *corbul*. Aceste animale „apar frecvent în basmele și superstițiile poporului român" și autoarea dă suficiente exemple concrete, similare celor din literaturile populare occidentale. În privința „atitudinii celtice în fața unor mistere cosmice" se referă la sentimentul naturii în opera literară populară, dar și cultă

(Mihai Eminescu, Calistrat Hogaş şi Mihail Sadoveanu), ca şi la concepţia morţii în poezia populară română, făcind unele aluzii la Marea Trecere din lumea celor vii în lumea umbrelor. Căutarea idealului şi înlăturarea obstacolelor prezintă similitudini celtice la români. Pune accentul pe tema sacrificiului uman, la celţi, pentru realizarea unui scop înalt. Face apropieri cu sacrificiul din legenda Meşterul Manole. Cu propriile-i cuvinte, prin aportul celtic poporul român „îşi descoperă una din dimensiunile lui istorice", în fond indo-europene.

Şi noi, într-o lucrare consacrată *măştilor populare*, ne-am preocupat de unele reminiscenţe etnologice celtice în *prosopoforia mitică* la români [11]. Referitor la *măştile de cerb*, am prezentat „dansul pantomimic al coarnelor de cerb în România menţionînd că se aseamănă în unele din elementele lui coregrafice cu *dansul coarnelor de cerb* din Anglia, în Abbats-Bromley, districtul Stratford-Shire, amestecat cu elemente de *momis*". *Masca de bour*, de *taur* sau *bou* aminteşte la daci pe de o parte de taurolatria şi tauromahiile din Taurida şi oraşele Mediteranei şi, pe de alta, de *cultul taurului la celţi*, de *mascoida de vier* care substituie *mascoida de mistreţ* ce se folosea în colinda din Muntenia pînă în plin secolul XX, în noaptea de sf. Vasile, de unde îi vine de altfel şi numele: *colindul cu Siva* [12]. „În secolul al XV-lea se colinda în Anglia, la banchetele invernale, cu un cap de vier pus pe o tipsie şi împodobit cu flori şi panglici. Colindul care s-a păstrat în manuscris în biblioteca Bodleiană din Oxford a fost copiat şi publicat în română de Nicolae Iorga" [13]. Textul englez al colindului e asemănător cu textul român. „Acest cap de mistreţ în mînă îl aduc,/ cu panglici vesele şi flori de cîmp,/ pe toţi vă rog cîntaţi bucuros./ Cei ce sînteţi la masă,/ capul de mistreţ îl aduc / slavă dînd Domnului./ (. . .)/ Slăviţi-l cu cîntec,/ fiţi veseli, o domni,/ mai mult, mai puţin,/ aşa porunceşte al nostru stăpîn / ca veseli cu toţi să fiţi de Crăciun" [14]. În privinţa *măştilor de cai* (extrem de variate la români, de la *bastoanele-cai* la *mascoide capete de cai*, la *mascoide corpuri de cai*, la *caii funerari* şi *caii de sîn Toader*) par a aminti de *caii totemici* sau de *caii fantastici* imaginaţi de celţi în Dacia.

În legătură cu populaţiile germanice şi slave constatăm de asemeni urme culturale în adstratul mitologiei române, adică în *stratul de împrumuturi parţiale, de dublete terminologice, imagologice* şi *rituale*.

Goţii (vizigoţii şi ostrogoţii), apoi *gepizii* şi alte populaţii germanice au migrat pe teritoriul Dacoromaniei în secolul al II-lea al e.n. şi au lăsat în urma lor cîteva elemente spirituale, contingente preocupărilor noastre, care au intrat în mitologia română. Primele relatări referitoare la goţi (confundaţi cu sciţii) ne vin de la Dexip, care scrie *Sciticele*, în care povesteşte despre invazia gotică în Dacia în anul 248 e.n. [15]. Celelalte relatări vin de la Iordanes, un istoric got romanizat, care scrie o *Getică* [16] în secolul al VI-lea al e.n., afirmînd că „geţii sînt goţi" şi prezintă *unele divinităţi getice* drept gotice. Zalmoxe este un învăţat care devine rege şi apoi zeu. El urmează după Zenta şi Deceneu. Tot Iordanes susţine că „la geţi s-a născut *Marte*, pe care înşelăciunea poeţilor l-au făcut zeu [. . .] Pe acest Marte, goţii totdeauna l-au înduplecat printr-un *cult sălbatic* (victimele lui fiind prizonierii ucişi)". Despre *preoţii goţilor* adaugă: „cei care se numesc *cei cucernici*, deschizînd în grabă porţile [cetăţii], îmbrăcaţi în *haine albe* au ieşit înainte [lui Filip al Macedoniei] cu ghitare şi au invocat prin cîntece şi prin rugăciuni pe zeii lor strămoşeşti să le fie avorabili şi să alunge pe macedoneni" [17]. Descrie pe Burebista şi Deceneu,

după sfatul căruia „goţii au început să pustiască pămînturile germanilor, pe care acum le stăpînesc francii". Dezvăluie *înalta şcoală de filozofie gotică*, trăirea goţilor după *legile naturii*, păstrate sub numele de *belagines*. Studiază zodiacul, mersul planetelor, stelele şi influenţa lor [18]. Aminteşte de vizigoţi, ostrogoţi şi gepizi ca neamuri gotice care au ridicat altare şi s-au închinat la idoli.

Bogdan Petriceicu Hasdeu a fost preocupat de mitul vechi germanic al *zeiţei Filma* din Dacia [19], în care a urmărit eventualele reminiscenţe paleofolclorice în mitologia română. Constantin Diculescu [20] este preocupat de influenţele gotice în cultura protoromânilor. Un amplu volum referitor la „relaţiile dintre populaţia autohtonă şi populaţiile migratoare pe teritoriul României" [21] consacră două studii goţilor în Dacia (paralel de Gh. Diaconu şi de Ion Ioniţă) şi unul gepizilor (de Kurth Horendt) referitoare la ultimele cercetări arheologice şi de economie istorică ale suprastructurii spirituale a migratorilor. Recent, Virgiliu Ştefănescu-Drăgăneşti a publicat despre *Biblia lui Ulfilas*, care în traducerea lui gotică de factură ariano-creştină, efectuată probabil pe teritoriul Daciei, a folosit şi termeni populari daco-romani [22].

Migraţia slavilor începe în secolul al VI-lea e.n. şi se încheie aproximativ în secolul al VIII-lea. În procesul convieţuirii între protoromâni şi slavi, ultimii sînt asimilaţi. Prin asimilare au pătruns în cultura română îndeosebi elemente de viaţă materială şi spirituală (lexicale şi mitice). Cum slavii în migraţie aveau o limbă şi o cultură arhaică, spiritualitatea lor era axată pe o cunoaştere mitică şi pe comportament magico-mitologic. Aşa se face că influenţele lor asupra populaţiilor autohtone în sud-estul Europei s-au exercitat mai ales în domeniul *mitologiei demonologice*, care este extrem de bogată în perioada migraţiei, prin *terminologia şi imagologia mitică* a unor spirite minore. De fapt, în perioada migraţiei slave despre o *mitologie slavă* în sensul corect al termenului nu se poate vorbi direct. Abia după terminarea migraţiei lor şi alcătuirea statelor slave încep redactările unor cronici slave interne (ucraineană, poloneză, rusă, cehă etc.) şi folosirea documentelor externe din care reiese lupta slavilor încreştinaţi împotriva idolatriei vechi [23].

În slavistica românească s-au impus cîteva contribuţii: ale lui I. Bogdan, P. P. Panaitescu, Gheorghe Mihăilă, P. Olteanu pentru domeniul mitologiei române. Ioan Bogdan a studiat literatura medievală românească în limba slavonă şi instituţiile medievale româneşti (îndeosebi cnezatele şi voievodatele). Pentru contribuţiile lui referitoare la studiul slavilor a fost considerat întemeietorul slavisticii româneşti. A publicat „izvoare narative şi documentare", mediobulgare şi bizantino-slave, literatură slavo-română în secolele XV şi XVI. A surprins multe aspecte de viaţă spirituală autohtonă menţionate în cronici sub termeni slavi.

La rîndul lui, P. P. Panaitescu a devenit al doilea mare slavist român. A publicat ediţii de izvoare, studii asupra cronicilor române, monografii referitoare la unele personalităţi cultural-istorice ale poporului român. Lucrările lui speciale de cultura veche română şi istoriografia română în limbă slavonă au scos în evidenţă multe aspecte ale *spiritualităţii româneşti vechi*, cu referinţe şi implicaţii mitologice la credinţele şi datinile poporului român.

În *Introducere la istoria culturii româneşti* [24] se referă la „originile slavonismului cultural la români", subliniind aspectul lui extern şi intern. „Limba slavonă, susţine P. P. Panaitescu, a fost o limbă de cultură nu o

limbă maternă", iar „problema slavonismului are un caracter cultural și în același timp unul social, dar nu un caracter etnic" și „nu se poate vorbi de un bilingvism; vechea slavă bisericească se menține grație unei tradiții culturale păstrate de clasa stăpînitoare feudală românească" [25]. Iar în volumul *Contribuții la istoria culturii românești* analizează literatura slavo-română și caracterele ei specifice, ca și legăturile culturale ale românilor cu țările slave [26].

În ultima vreme, Gheorghe Mihăilă, profesor de lingvistică și istoriografie slavă-română, a publicat mai multe lucrări de specialitate, dintre care două de lingvistică istorică și una de lexicologie românească veche [27]. În aceste trei lucrări se referă la unele aspecte și elemente de viață spirituală a românilor, în care sînt implicate și referințe generale sau speciale de ordin mitologic.

În prima lucrare consacrată contribuțiilor la istoria culturii și literaturii române vechi scoate în evidență însemnătatea manuscriselor vechi, care în „anumite împrejurări culturale, politice și religioase au făcut ca această cultură [veche românească] să se exprime, la început, cu precădere în slavonă, [pentru că] îndeplinea în răsăritul Europei, alături de greaca bizantină, același rol pe care-l avea latina în apusul și centrul continentului" [28]. În perspectiva abordată se ocupă de scrierea slavă, inscripțiile slave vechi, istoriografia bizantino-slavă și textele bilingve slavo-române. Iar în a doua lucrare consacrată *Culturii și literaturii române vechi în context european* întreprinde investigații inedite asupra izvoarelor medievale, în limbile latină, greacă și slavonă, pentru cunoașterea limbii române, ca entitate de sine stătătoare și, prin limbă, cunoașterea literaturii și culturii vechi române.

Cercetări de slavistică mitologică la români au fost abordate în ultima vreme în și din perspectiva *etnologiei* și a *lingvisticii mitice*.

Sub raport etnologic, într-un studiu mai vechi, ne-am ocupat de cîteva „elemente slave în mitologia română" [29], care au făcut parte din *adstratul de împrumuturi* ale mitologiei române. În secolul al VI-lea, cultura română era deja formată și implicit mitologia română. Aceste elemente mitice slave s-au remarcat în *onomastica și imagologia demonologică*. Ne-am referit atunci la numele și reprezentarea unor făpturi mitice, la unele *contaminări de superstiții, credințe și rituri slave* cu cele române, ca și la unele corespondențe tîrzii medievale între eposul popular slav și cel român, în lupta pentru libertatea socială.

Contribuții inedite la literatura populară medievală din perspectiva unei mitologii de adstrat a adus, pe lîngă N. Cartojan, și Dan Simonescu în studiile: *Sibilele în literatură* (1928), *Literatura românească de ceremonial* (1939), *Orațiile domnești în sărbători și la nunți* (1941), *Contribuții* (1984). De asemeni Pandele Olteanu despre viața legendară a lui Vlad Țepeș.

O contribuție deosebită în domeniul *lingvisticii mitologice de factură slavă la români* o aduce Anca Irina Ionescu [30]. Aceste contribuții la studierea terminologiei credințelor populare ale slavilor se ocupă direct de mitogeneza slavă și, indirect, de o *parte a onomasticii și imagologiei mitice slave intrate în mitologia română* și, invers, de *împrumuturile lexicale mitice din limba română în limbile slave*.

Din terminologia credințelor populare ale slavilor care pătrund în lexicul mitologic român menționăm, după Anca Irina Ionescu, termenii de: duh rău, satana, samodiva, moroi, cobe, mocoș, samca, hala, vampir, vîrcolac, vila, baba iaga etc. Interesante pentru studiul mitologiei române

sînt însă și cele specificate în subcapitolul „împrumuturile din limba română" în mitologia slavă. Anca Irina Ionescu se referă la termenii: strigă, strigoi, drac, balaur, călușari, vătaf, brezaie.

În partea a treia a lucrării noastre, în care este vorba de *stratul mitologiei române*, vom folosi, în măsura necesităților stringente reclamate de economia internă a expunerii, unele referințe și date enunțate în acest capitol.

6. Caractere esențiale. — Orice *mitologie etnică* poartă amprenta *mitogenezei* ei, care reprezintă un lung proces de restructurare mitică a componentelor ei etnogenezice. Din acest punct de vedere orice etnogeneză poate fi studiată și prin intermediul mitologiei ei etnice [31]. Mitogeneza ne dezvăluie numărul componentelor etnogenezice, ponderea și funcțiunea lor mitică în structura culturii populare, ca și polivalența dominantelor mitice.

În cele ce urmează ne propunem să subliniem caracterele esențiale ale mitogenezei române. Printre aceste caractere menționăm îndeosebi:

— *gradul de complexitate tematică și problematică*;
— *structura categoriilor, funcțiunilor și reprezentărilor divine care alcătuiesc panteonul mitologic*;
— *semnificația social-economică și etico-estetică a viziunii mitice*;
— *ecoul mitogenezei române în istoria culturii române.*

1. În ansamblul ei, mitogeneza română este *completă* pentru că acoperă toate sectoarele gîndirii mitice autohtone, în evoluția ei istorică, și răspunde la toate problemele ridicate de spiritualitatea română. Ea cuprinde toate sectoarele de creație mitică: demonologia, semideologia, deologia și eroologia. Între aceste sectoare nu există o proporție aritmetică, un echilibru prestabilit, pentru că atît gîndirea mitică, cît și transpozițiile ei (în mituri, rituri și ceremonii, în reprezentări alegorice, metaforice, și simbolice, de ordin etic și artistic) evoluează permanent. Sectoarele menționate sînt labile, dinamice, în plin progres de autoreglare reciprocă, după cum au evoluat în conștiința mitică, stimulate de condițiile social-istorice și după cum au reflectat această evoluție profundă. Între aceste sectoare intervine un echilibru dinamic promovat de evoluția dialectică a gîndirii mitice: se stabilește o pondere cînd a unui sector, cînd a altuia, în procesul de evoluție, diversificînd astfel structura de ansamblu în istoria mitologiei române. Spre exemplu, sectorul demonologic a căpătat o pondere apreciabilă în perioada comunei primitive și apoi în a migrației popoarelor euroasiatice, datorită impactului cu mitologiile lor demonologice. Sectorul eroologic a căpătat la rîndul lui o pondere apreciabilă, în perioada feudală, de luptă eroică împotriva opresiunii și exploatării interne și externe a popoarelor în sud-estul Europei.

În morfologia ei, mitologia română este *plurală*. Prin *pluralism mitologic* nu vrem să înțelegem o divergență și o lipsă de consistență a gîndirii mitice autohtone, ci dimpotrivă, o trăsătură de caracter care exprimă coexistența mai multor sisteme de mituri, în raport relativ de cosubstanțialitate, de interdependență sau de sinteză ideativă. Pluralismul mitologic se referă la *sincronia stratificărilor mitice* în aceeași comunitate etnică, popor sau națiune, care relevă mitificarea pe pături și straturi sociale, coexistente și interdependente, în sistemul social-unitar din care fac parte integrantă.

Prin pluralismul mitologic înțelegem trei nivele de activitate mitologică, care fac corp comun în cultura română: 1) *mitologia sătească*;

2) *mitologia confesiunii creştine* şi 3) *mitologia reconstituită ca atare de oamenii de ştiinţă sau literaţi şi artişti* care au preluat şi adaptat, transliterat şi transsimbolizat materiale din celelalte două mitologii paralele.

Mitologia sătească e sursa primară de alimentare a mitologiei române, iar *mitologia confesiunii creştine sursa secundară*. Elementele care emerg din aceste surse sînt uneori contradictorii, contrare sau opuse între ele, însă reconsiderate dialectic stau la baza mitologiei reconstituite de oamenii de ştiinţă. În cazul poporului român, primele două sisteme de mituri: *sistemul sătesc* (dac, daco-roman şi român) şi *sistemul confesional creştin* (daco-roman creştin, străromân şi român creştin), s-au dezvoltat într-o permanentă interacţiune de forme, de credinţă şi de organizare culturală. În mitologia sătească se reflectă, pe de-o parte, *adstratul mitic* provenit din convieţuirea parţială a autohtonilor cu migratorii pe teritoriul ţărilor române şi, pe de altă parte, *suprastratul mitic* tolerat sau încorporat în creştinismul de tip ortodox. Suprastratul mitic creştin a înlocuit treptat mitologia folclorică, arhaică, printr-o *paramitologie folclorică creştină* sau prin *ecoul folcloric al unei mitologii creştine ortodoxe*. Ceea ce a făcut ca *pluralismul mitologic* să nu fie anihilat, ci supersolicitat pentru omul de ştiinţă. De aceea studiul pluralismului mitologic ne relevă crizele de creştere ale mitologiei române şi gradul de complexitate crescîndă ce reflectă vitalitatea ei tematică şi problematică.

2. În structura ei, mitologia română include *întregul panteon mitologic* elaborat de gîndirea mitică autohtonă. E un sistem de mituri, rituri şi ceremonii care redă funcţiunile şi reprezentările divine la toate nivelele de creaţie mitologică (demonologie, semideologie, deologie şi eroologie). Între toate aceste nivele de creaţie mitică există o legătură organică indestructibilă. Putem recunoaşte ponderea organică în funcţiunile şi reprezentările divine după importanţa social-istorică acordată şi după reflectarea culturală în viaţa comunităţii etnice. Demonologia persistă în toate etapele şi formele evolutive ale comunităţii române, ca stratul cel mai arhaic (dacă nu primitiv), semideologia şi deologia în etapele şi formele de stabilizare ale comunităţii române, iar eroologia în etapele şi formele de instabilitate social-istorică, de trecere de la un mod de viaţă la altul.

3. Semnificaţia social-istorică a conţinutului mitologiei române este scoasă în evidenţă de raportul dintre *reflectarea ecologiei culturale* şi a mitologiei autohtone. Românii sînt un popor de munte. Ei trăiesc într-un ecosistem montan şi au un etnotonus vital de profundă istoricitate, care a făcut pe exegeţi să-i atribuie calităţi perene. De aceea în mitologia română domină concepţia despre viaţă şi lume a celui deprins cu *viziunea cosmotică a muntelui*, în care muntele apare ca axă a lumii. Parafrazînd o locuţiune antică referitoare la Nil, se poate afirma că *mitologia română a fost un dar al Carpaţilor*, iar *Homo carpathicus* un exponent al *ecologiei culturale carpatice*.

Ca *o creaţie a oamenilor de munte*, mitologia română este, în esenţa ei, *silvo-montană* şi totodată *pastoral-agricolă* sau *agro-pastorală*.

Faptul că muntele cu pădurea lui şi celelalte aspecte şi elemente orografice predomină în mitologia română nu înseamnă că lipsesc alte reflexe ale ecologiei carpatice, în consecinţă ale ecologiei culturale corespunzătoare. Mitologia română este totodată şi *o mitologie a hinterlandului Carpaţilor, a dealurilor şi cîmpiilor, a apelor radiale* care taie munţii sau *circulare* care hotărnicesc *spaţiul extramontan*. În ea se reflectă, pe lîngă *divinităţile de munte, şi cele de deal, de ape şi păduri*; ceea ce înseamnă că

în măsură egală dealurile, cîmpiile şi apele au jucat un rol concret în viaţa spirituală a poporului român.

4. Prin reprezentările şi personajele ei de bază, mitologia română scoate-n evidenţă *caracterele etice şi estetice ale creaţiei mitice autohtone*. Mitologia română nu promovează o viziune indiferentă din punct de vedere etic şi estetic. Majoritatea personajelor ei sînt decente, însufleţite de ideea de bine, dreptate, dar şi de ideea de gingăşie, frumuseţe şi sublimitate. Ele călăuzesc, apără şi imprimă mentalităţii autohtone şi reprezentării lumii *o stare de echilibru moral*, de *ataraxie spirituală*, de *integrare în natură*, de *expresie a unui calocagaton românesc*. Ceea ce, trebuie să recunoaştem, reprezintă un caracter umanist al acestei mitologii.

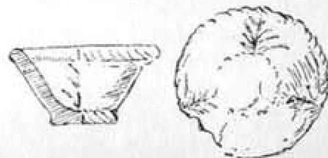
Deci, mitologia română promovează o viziune despre viaţă şi lume care însumează cîteva trăsături deosebite: *cosmismul*, *solarismul* şi *vitalismul*. Despre fiecare din aceste trăsături discutăm în capitolele care le reclamă cu prioritate.

5. Mitologia română a avut şi are un ecou deosebit în istoria culturii române. De la primele ei reconstituiri şi pînă în vremea noastră, a fascinat pe toţi cărturarii de vază ai poporului român: oameni de ştiinţă, poeţi, dramaturgi, romancieri, muzicieni, coregrafi, artişti plastici (sculptori şi pictori), graficieni şi decoratori. Această fascinaţie se datoreşte mai multor factori: a) contactului nemijlocit cu substanţa mitică autohtonă, cu arhetipurile şi tematica gîndirii mitice, cu izvoarele de exaltare epică, de inspiraţie şi creaţie general-culturală; b) legăturii organice cu trecutul îndepărtat, care relevă originea spiritualităţii autohtone în ceea ce are ea mai autentic; şi c) dorinţei de a valorifica relictele etnografice şi reminiscenţele folclorice ale miturilor şi sistemului de mituri care atestă continuitatea milenară a spiritualităţii autohtone în trăsăturile ei esenţiale.

În această *operă de valorificare*, unii oameni de cultură improvizaţi în mitologişti nu s-au oprit la *reconstituirea* mitologiei române din materialele documentare ce au supravieţuit pînă la noi, ci au trecut mai departe, la *recrearea* unei mitologii române, pe măsura capacităţii lor de înţelegere a ceea ce ar putea să fie reprezentativ pentru gîndirea mitică autohtonă. Aceştia, pe de-o parte, *au mitologizat literatura* în sensul promovării miturilor în literatură, şi pe de altă parte *au literaturizat mitologia* în sensul valorificării fabulaţiei şi anecdoticii mitice, de cele mai multe ori inventate din exces de fantezie creatoare.

E şi acesta *un document istoric de altă natură* care ar putea reatesta dictonul „românul s-a născut poet", dar nu poet liric, ci mai ales *poet mitic, creator de mituri poetice*.

Mitologia română reconstituită ştiinţific prezintă în ansamblul ei *valoarea unui document etnoistoric*, de proporţii naţionale şi de *implicaţii internaţionale* care atestă capacitatea de creaţie mitică a poporului român, originalitatea lui în acest domeniu, ecoul creaţiei lui în viaţa culturală a omenirii şi prin toate acestea *continuitatea creatorului ei colectiv, poporul român, pe teritoriul lui carpatic, o oecumena mitologică a lumii*.



Căţuie de lut dacă, cu motivul crenguţei de brad, după D. V. Rosetti.

PARTEA A III-A

STRUCTURA MITOLOGIEI ROMÂNE

Prin structura mitologiei române înțelegem calitatea intrinsecă de fond și formă care exprimă viabilitatea și continuitatea acestei mitologii în contextul culturii române. Ceea ce caracterizează structura generală a mitologiei române ca atare sînt cîteva note specifice deosebite gradual de ale altor mitologii naționale: *organicitatea globală, interdependența părților, finalitatea internă, dinamismul cultural*, adică tot ceea ce dă *unitate, autenticitate, originalitate* și *valoare specifică etnoculturală* unei mitologii.

În această interpretare teoretică înțelegem să prezentăm structura mitologiei române dintr-o dublă perspectivă creatoare: una *generativă* și alta *integrativă*.

În partea consacrată *structurii generative* ne propunem să înfățișăm procesul inițial de germinare a ideilor fundamentale, a temelor și motivelor esențiale în mitologia română și prin acesta începutul filiațiunii naturale a ideilor mitice fundamentale. Structura generativă reflectă primul stadiu istoric, substratul ideației mitopeice autohtone a oricărei cugetări mitice.

În alți termeni, structura generativă a mitologiei române pune premisele tematicii și motivisticii mitice, care va fi preluată și dezvoltată integral de structura integrativă.

Iar în partea consacrată *structurii integrative* înțelegem să înfățișăm, în continuare, procesul neîntrerupt de creștere, altoire și înflorire a ideației mitopeice, a tematicii stadial-istorice, mai precis, a conținutului și formei adstratului și stratului mitologiei române.

În perioada antică, medievală și modernă, datorită îndeosebi condițiilor și dinamicii interne de dezvoltare, cît și unor influențe, contaminări și calcuri reciproce între cultura autohtonă românească în plină formare și cultura popoarelor în migrație, conviețuire și vecinătate se produce un proces de integrare evolutivă și răsintegrare evolutivă a temelor generative în filiațiunea lor naturală și a adaosurilor survenite între timp.

În perioada contemporană stratificarea mitică relevă integralitatea mitologiei române în alcătuirea, contenența și strălucirea ei particulară.

Nu există discontinuitate istorică și nici discrepanțe tematice, și chiar fabulatorii, între structura generativă și structura integratoare, pentru că ambele exprimă două stadii istorice ale aceluiași fenomen spiritual. Structura mitologiei române, oricît de complicată ar părea, este una și aceeași, identică cu ea însăși în evoluția ei, constantă și unitară în varietatea ei aparentă. Noi am fracționat-o în două segmente, pentru a-i putea expune teoretic și analiza metodic complexitatea crescîndă și a o face mai accesibilă în toate articulațiile ei genealogice.

A. STRUCTURA GENERATIVĂ

Procesul apariţiei şi formării *arhetipurilor mitice* din care generează sau derivă genealogic cu necesitate toate celelalte forme de mituri istorice (*mituri tipice*, cu *variantele* şi chiar *invariantele* lor) constituie pentru orice cercetare de acest gen *începutul începuturilor* oricărei mitologii autohtone.

În această uvertură tematică a mitologiei române vom investiga primele forme de *gîndire mitică arhaică* la antecesori şi apoi la poporul român. În trecerea de la *arhetipuri la tipurile mitice*, de la „gîndirea in mituri şi vorbirea in poezie", cum spune M. Eminescu, vom întrevedea *laitmotivele mitologiei române, mitogeneza* generală şi *mitogoniile* parţiale, *mitopeismul* viu şi *remitificarea* continuă.

Mitologia română, în prefigurările ei dace, daco-romane şi, bineînţeles, române, reflectă *ecosistemul cultural carpatic*, în toată amploarea lui sistemică şi in toată dialectica lui istorică. Mitogeneratorii, îndeosebi din zonele de munte, alcătuiesc *nucleul vital* al *ecosistemului cultural carpatic.* La începutul comunei primitive s-au format anumite arhetipuri şi arheritúri care au format substratul aluviunilor mitopeice indigene şi de migraţie indo-europene. *Homo carpathicus*, conceput ca factor de cultură şi civilizaţie, este creator de *mitologie autohtonă*, diferenţiată de a popoarelor vecine din hinterlandul Carpaţilor. Acest tip de om a fost şi încă este un erou polivalent care şi-a pus pecetea pe mediul lui ambiant şi noosfera locală. Cosmo-geografic, *Homo carpathicus* gîndeşte în acest *spaţiu istoric* concret, de mişcare internă a păstoritului românesc, pe care Lucian Blaga l-a numit simbolic *spaţiul mioritic.* Dar trăieşte şi într-un *timp istoric,* concret, pe care noi l-am numit cîndva, tot simbolic, *timpul horal*, vrînd să înţelegem prin această coordonată noologică istoria mitică de la substrat la adstrat şi la strat, în care se desfăşoară credinţele, datinile şi tradiţiile autohtone ale românilor cu palingenezia ritmurilor lor etnoistorice, prin revenirile lor solstiţiale şi echinoxiale de la un anotimp la altul în funcţie de mişcarea anual aparentă a soarelui pe cer şi de rolul acestuia in viaţa mitică a plantelor, animalelor şi omului.

Structura generativă, prin conţinutul şi stilul ei particular, exprimă rolul Carpaţilor, ca *spaţiu montan concret* dispus în amfiteatru enorm, cu sceneria lor internă şi externă, cu clima, vegetaţia şi animalele, cu *timpul horal*, cu *palingenezia ritmurilor etnoistorice*, ipostazele ideale ale incitării imaginaţiei creatoare ale unor mitogonii lente, ale unui mitopeism ponderat şi ale unei mitificări permanente, cînd desacralizate, cînd resacralizate.

Omul din Carpaţi a elaborat de milenii un cult al destinului ireconciliabil cu etnotonusul lui vital, un *cult al morţilor* cosubstanţial unui *cult al strămoşilor şi moşilor,* unei *gerontomitologii*, şi un *sistem de mitogonii* care işi au puţine antecedente in etnomitologiile popoarelor europene contemporane. Excepţie fac popoarele europene antice: grecii şi romanii.

În aceste condiţii, structura germinativă a sistemului de arhemituri proprii românilor propulsează prin conţinutul ei cîteva *mitologii arhaice* emergente (mitologia morţii, gerontomitologia, mitologia destinului şi sistemul mitogoniilor) care constituie *infrastructura mitologiei generale române.*

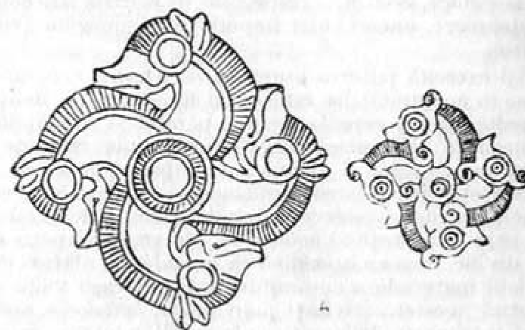
În studiul analitic al contextului acestei emergenţe a *mitologiei arhaice* urmărim:

1) să surprindem, definim şi sistematizăm, pe cît posibil, etapele de formare a structurii generative a cugetării mitice autohtone;

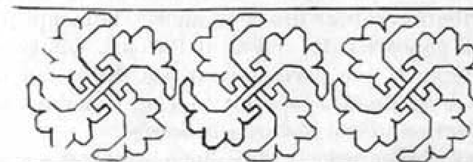
2) să reconstituim conţinutul temeinic al emergenţei mitice mai ales prin metoda paleontologiei mitice, din resturi de mituri, legende mitice, tradiţii mitice, ca şi din expresiile acestora: alegorii, metafore şi simboluri mitice;

3) să descoperim în aceste părţi emergente, aparent disjuncte, elementele *dinamice* ale structurii integrative ale mitologiei române unitare şi veridic-istorice.

Studiul structurii generative dezvăluie *problemele permanente majore ale mitologiei române* ca părţi integrante ale spiritualităţii române şi prin ele *miracolul mitologiei române.*



A: Aplice. tezaur Craiova, după Radu Florescu.



B: Motivul tetraquetum în broderii bucovinene.

1. Preexistență, existență și postexistență; predeterminism, determinism și postdeterminism. — Soarta face parte integrantă din *credințele predeterministe indo-europene* și reflectă cultul corespunzător acestor credințe. Evoluția cultului etno-mitologic al sorții ne relevă viziunea particulară a credințelor predeterministe ale concepției despre viață la fiecare popor luat în parte. În ce constă conținutul cultural al *ideii* de soartă? Cum este înfățișată mitic? Ce valoare prezintă pentru cunoașterea unei spiritualități etnice bine definite în timp și spațiu?

În interpretarea străveche românească, *Soarta* mai este denumită *Menire*, *Noroc*, *Scris*, *Dat*, termeni care exprimă un *alter-ego indo-european* al *destinului*, interpretat ca *Moira* la grecii antici și *Fatum* la latini.

Reglementarea continuă și amănunțită a rosturilor lumii a fost prestabilită inițial de Fârtați și decantată apoi în opera lor cosmică. Rînduiala cosmosului, ca proces dinamic continuu, e încredințată unei divinități primogenice, Soarta, și respectată de aceasta fără compromisuri, fără căi de întoarcere, uneori chiar împotriva demiurgilor gemelari ce au predeterminat-o.

Soarta își exercită puterea asupra *preexistenței, existenței (ființării) implicit umane* (a comunităților etnice sau familiale și a individului luat în parte) și *postexistenței cosmice* (ceruri, pămînt și subpămînt) cu o rigurozitate constantă și implacabilă. Conform unor credințe mitologice la români, ordinea cosmică și umană este supravegheată de Soartă. Ea are puteri descrețitoare pentru menținerea echilibrului prestabilit în cosmos, capacitatea de a interveni direct în rosturile acestui echilibru sau indirect, prin interpreții și acoliții ei. Ea ține cumpăna dreptei rînduieli a celor divine, ceea ce înseamnă că prezidează, alături de demiurgi, la întreaga viață materială a cosmosului și la întreaga viață spirituală a omului. Datorită acestei activități polivalente, *mitologia română* multiplică la rîndul ei reprezentările mitice ale Sorții în cîteva *pseudodivinități similare*, însă subordonate ei, care acționează numai în spiritul unor atribute divine ale ei sau care acționează pe cont propriu, în limitele acestor atribute. Pseudodivinitățile similare și subordonate la rîndul lor transfigurează cîteva atribute rezultate din contaminări, influențe și calcuri culturale reciproce cu popoarele din sud-estul Europei. Dintre aceste pseudodivinități ne referim la cele care prefigurează direct sau indirect evenimentele principale și desfășurarea lor în viața omului (naștere, nuntă, moarte), ca *făptură cosmică* și *făptură etnoistorică*.

Soarta însă rămîne principial și dinamic una și aceeași, totdeauna identică cu ea însăși sub raport mitic, pentru că guvernează predestinarea rînduielilor cosmice și umane.

Dacă *predestinarea* ne este cunoscută direct din opera demiurgilor și *destinarea* din opera semidivinităților ce țin întîi de Soartă și apoi de divinitățile ce fac parte din panteonul mitologiei române, *postdestinarea* plutește în vaguitatea misterului implacabil nemărturisit al destinului global al cosmosului și implicit al umanității. În această privință Soarta urmărește cu perseverență drumul *integrării omului pe pămînt* și al *reintegrării lui în cosmos*, pe căi previzibile în imprevizibilitate.

Uneori soarta este confundată cu *fatalitatea*. Nu trebuie uitat că acțiunea denumită fatalitate introduce o notă negativă în aprecierea vieții, o abandonare fără reacții în fața greutăților și nepreviziunilor vieții, neșansa provocată de întîmplări socotite defavorabile omului. Fatalitatea neagă rosturile vieții și ale oricărui efort spiritual. Soarta afirmă *rosturile antropocosmice ale spiritualității*, în care amănuntele nu demobilizează pe om, cînd acesta își cunoaște linia vieții.

2. Dualismul teocosmic și Soarta. Ursitori și ursitoare: ciobani și ciobănițe. — *Soarta* acționează în numele demiurgilor gemelari, al dualismului teocosmic și al deplinei libertăți de acțiune în cadrul și limitele bunei încadrări cosmice și antropocosmice. Autoritatea ei e plenară, decizia ei, deși fără apel sau fără recurs, românii o acceptă uneori cu resemnare, alteori cu eroism moral. Românul obișnuiește să spună: „așa i-a fost scris", „cum e omul și soarta lui", „dacă ai noroc poți să fii azvîrlit în foc", „sorții îl place omul curajos" etc. Bineînțeles, Nefârtatul uneltește mereu și încearcă să saboteze hotărîrile nestrămutate ale acestei divinități, numai cu șanse reduse de șicanare, de deviere de moment, cu întîrzieri aproximative și fără rost. În această privință cei care urmăresc să preîntîmpine ursita nefericită pentru descendenții lor apelează la serviciile magiei negre, la cele ale magiei albe și chiar la serviciile religiei.

În perioada de culminare a agro-păstoritului și apoi de separare a agriculturii de păstorit, a început să crească rolul femeii în gospodărie și, paralel, în activitatea magico-mitică a comunității etno-culturale. În această perioadă se impune la tracii nord-dunăreni și sud-dunăreni zeița Bendis, care corespunde zeiței Artemis la greci și Hecate la romani. Printre alte atribute, zeița Bendis deține și pe cele ale destinului etnic al dacilor. Așa se face că ursele ca acoliți ai zeiței Bendis suferă în Dacia romană influența mitică a Parcelor latine; de asemenea că acoliții zeiței Bendis capătă atribute tot mai precise sub raportul rolului lor în determinarea ursitei. Acum ursele nu mai apar ca *ipostaze ale Sorții*, ci drept zîne diferențiate de Soartă.

În ansamblul ei, Soarta acționează și prin două categorii de făpturi mitice: *împuterniciții* și *acoliții ei divini*.

Din prima categorie de făpturi mitice cu caracter de ipostaze divine fac parte *ursitorii* sau *ursitoarele*[1]. Termenul *ursitoare* vine de la *a ursi*, care are o origine latină de la *ordior* și înseamnă a predetermina, a urzi[2]. Se întîlnește în neogreacă — *orizo*, în bulgară — *urisram*. Mitologia română în prefigurările ei germinative se înfățișează ca *o mitologie pastorală* (pastoral-agricolă sau agro-pastorală), care menționează ca ipostaze divine: *trei ursitori ciobani* sau *trei ursitoare ciobănițe*[3]. Nu știm încă în ce împrejurări istorice ipostazele pastorale ale Sorții, ciobanii-ursitori și ciobănițele-ursitoare au cedat locul unor făpturi semidivine specializate în ursire. *Ursele* trasează, în linii mari, *momentele biografice* ale vieții noilor născuți,

fabulația destinului lor individual. Ele nu se amestecă în anecdotica vieții celui ursit. Determinările *urselor* nu pot fi cumva abătute sau anulate, pentru că acționează în numele *Sorții*. Împotriva lor se poate interveni, numai parțial, pe căi ocolite și atunci cu șanse reduse de izbîndă oportună, prin: vrăji, descîntece, rugăciuni, contracte cu diavolul, spiriduși etc.

3. Imaginea trinitară a Sorții. Mitul urselor. — Ursele — trei la număr — făpturi feminine sînt înfățișate uneori ca tinere, frumoase ca niște zine, de unde numele lor de *Fete* sau Fecioare *(Fetele care ursesc)*; alteori ca *Bătrîne*-Fecioare, urîte ca niște vrăjitoare, de unde numele de *Babe (Babele care ursesc)*[4]. *Fecioria* zinelor tinere sau bătrîne înseamnă *starea de puritate* fizică și spirituală strict necesară ritului ursirii și imparțialității în ursire. Între cele trei urse figurate prin trei Fete-Fecioare, sau trei Bătrîne-Fecioare, care reprezentau, de fapt, cele trei ipostaze ale Sorții, există un paralelism funcțional perfect, numai procedeele sînt relativ diferite. Triada de Fete-Fecioare sau de Babe-Fecioare corespunde întreitei *ipostaze feminine a zeiței Hecate* (identificată uneori cu *Artemis)*, concepută ca zeiță a tuturor făpturilor pămîntului și subpămîntului, cînd bună, cînd rea, cînd binevoitoare, cînd răuvoitoare, cînd protectoare, cînd pedepsitoare. *Imaginea trinitară a Sorții* în mitologia română, ca și imaginea probabil trinitară a zeiței Bendis la traci, și sigur trinitară a zeiței Hecate la romani și Artemis la greci, simbolizează același substrat mitic indo-european al răscrucii destinului uman, de cumpănă și alegere.

Mitul urselor prezintă două variante rituale ale ursirii: 1) una în care activitatea lor se desfășoară succesiv în primele trei nopți de la naștere. În prima noapte lucrează *torcătoarea* asistată de celelalte două. Torcînd firul vieții noului născut, în noaptea a doua *depănătoarea* deapănă firul tors pe ghemul vieții și în noaptea a treia *curmătoarea* taie cu o seceră firul vieții. Din cauza secerii, a treia ursitoare e confundată adeseori cu *Zîna Morții*. Ursitoarea a treia numai fixează în timp limita vieții; moartea ca acolit apare la momentul oportun și curmă propriu-zis viața; 2) și alta în care toate cele trei urse îndeplinesc întreaga lor activitate numai în noaptea a treia de la naștere. De fapt, ursirea e *o prospecție sintetică a întregii vieți* a copilului abia născut, care se petrece în cîteva secunde din noaptea a treia de la nașterea lui; o prospecție sintetică în economia de ansamblu a vieții umane încadrate în cosmos. Torcătoarea toarce, depănătoarea deapănă, și in cele din urmă intervine curmătoarea, care taie firul vieții la momentul predestinat de Soartă. Ghemul firului vieții e luat de a treia ursă, curmătoarea, care il ascunde într-o peșteră în munți, la care are acces numai Soarta.

Din aceste două variante rituale ale mitului ursirii, înclinăm pentru ultima, deoarece este cea mai apropiată de memoria culturală a componentelor etnogenezice ale poporului român.

Cele trei împuternicite divine ale Soartei — ursele — apar în a treia noapte de la naștere, în camera copilului, pentru a-i fixa soarta. Cu această ocazie se punea în camera în care se afla copilul o masă cu mîncăruri alese și băutură pentru primirea urselor, spre a se ospăta pe îndelete, a fi îmbunate și a fi mai îndurătoare astfel cu soarta noului născut. Tot în această cameră se punea *un taler* cu obiecte alese, fiecare avînd o semnificație anume (un fluier, un spic de grîu, un ban, o ceașcă cu vin etc.), pentru constatarea unor aspecte ale ursirii. În dimineața care succedă ursirii, părinții copilului sau moașa întindeau talerul cu obiectele semnificative, urmărind ce obiect atingea întîi copilul cu mînuțele

lui. Obiectul acela prevestea viitoarea stare socială, civilă sau profesională a copilului (fluierul — ciobănia; spicul de grîu — plugăritul; banul — bogăția; ceașca cu vin — beția etc.).

Ursele la români nu aveau nume individuale precise ca la greci *moirele* (Clotho, Lachesis și Atropos) sau la romani (Nona, Decuma și Morta), ci *nume tabuistice*, deoarece nu trebuia să fie numite pe numele lor sfînt. Românii le numeau eufemistic: *torcătoarea* (pe aceea care toarce firul vieții), *depănătoarea* (care depăna firul pe ghemul vieții) și *curmătoarea* (pe aceea care seceră firul vieții). Din trecutul îndepărtat s-a păstrat în memoria culturală a strămoșilor și moșilor imaginea aproximativă a urselor ca *bătrîne fecioare* avînd priviri întunecate, fiind tăcute și neîndurătoare.

În perioada formării credinței despre Soartă și urse, părinții copilului nou-născut credeau că puteau să vadă cum vin acestea noaptea și că puteau auzi cum menesc ființarea fătului lor. Nu trebuiau să facă nici o mișcare sau să scape un accent de mirare pentru a nu tulbura ursita și nici apoi să divulge altora ce au văzut și auzit. Trebuiau numai să se roage în taină, toată noaptea, cît stăteau ursele în camera copilului, ca vizita lor să fie cu noroc. Datorită însă indiscrețiilor comise de părinți, ursitoarele s-au făcut invizibile. Rolul părinților l-au luat moașele; se credea că acestea, fiind mai prudente, puteau să vadă și să audă ursita celor ce i-au moșit. Cînd moașele vedeau că intră tiptil ursele, spuneau în gînd o rugăciune: „Urselor, / zinelor, / frumoaselor, / fecioarelor, / cu bine veniți, / bine ne găsiți. / Cum vă primim / cu pusă masă, / bucate direse, / vinaturi alese, / așa vă ospătați / pîn' vă dumiriți / noroc săm eniți / fătului nost' (...)"[5].

În *mitul* autohton al *urselor* au intervenit uneori influențe străine, alteori livrești, referitoare la cîteva aspecte efemere și elemente secundare în structura ursirii și anume la: *numărul lor impar* (7 sau 9 urse); *tehnica ursirii* în etape; citirea ursitei dintr-o *Carte a vieții și a morții* sau citirea în șoaptă a „scrisei" dintr-o *Carte a ursitelor*. Iar referitor la conservarea documentului ursitei: ascunderea ghemului cu firul vieții sau a cărților de ursită în anumite locuri ferite de profanare: *o peșteră, un turn invizibil*, în *„cămările cosmosului"* etc.

În legătură cu hotărîrile ursitoarelor există două teorii care sînt opuse: 1) împotriva acestor hotărîri nu se poate face nimic pentru a le abate cursul general (fabulația) și rar cel parțial (anecdotica); și 2) împotriva acestor hotărîri se poate face ceva, și uneori mai mult chiar decît s-ar crede. Prima teorie pledează pentru implacabilitatea, a doua pentru relativitatea deciziei urselor. Întrucît prima teorie nu ridică probleme de ordin aplicativ în legătură cu credințele și datinile referitoare la soartă, ne vom opri la a doua teorie și aplicațiile ei rituale sub raport mitologic.

4. Descîntece de facere, desfacere și îmblînzire. — Folclorul medical ne relevă unele *practici* și *descîntece contra urselor*[6]. În fond, acestea sînt descîntece de boală. Clasificînd bolile în cinci categorii *(boale de la Dumnezeu*, de la *sînta Maria*, de la *Sîntele zile grele*, de la *Ale sfinte* și *de la oameni* care-ți sînt dușmani) o descîntătoare bătrînă susține că numai bolile provenite de ultimele patru categorii de făpturi mitice (în care intră și oamenii predestinați a face rău) pot fi combătute prin descîntece. De fapt, aceste *descîntece așa-zise de ursită* sînt referitoare numai la anumite aspecte ale ursirii, nu pentru întreaga ursită. Ci anume, numai pentru anecdotica ursirii.

Dintre *descîntecele* care urmăresc desfacerea ursitei numai în caz de boală grea, redăm conținutul unuia : „Ha ! Ursită roasă *poroasă*, / albastră *proalbastră*, / galbenă *progalbenă*, / cu chicioarele nu frămintați, / trupu nu-i mîncați, / în grea boală nu-l băgați, / de l-o pocit o *Fată*, crapă-i țîțele, / de-o pocit-o codru, cadă-i frunza (..)"[7]. Invocația se referea la cele trei urse (poroasă, proalbastră, progalbenă), ca să nu-i frămînte trupul cu grea boală, provocată de-o Fată (probabil numele eufemistic al uneia din *Zînele care provoacă bolile* atît de numeroase la români).

Descîntecul de ursită e deci mai mult de *îmblînzire*, de *ameliorare* a efectelor bolii, a unei nenorociri, care intră în repertoriul fixat pentru cel în cauză numai ca o componentă a Sorții. În categoria acestor descîntece de ursită menționăm : *descîntecele de ceas rău*, de *deochi*, de *bubă neagră*, de *apucat*, de *săgetături*, de *poică*. Toate aceste descîntece antrenează nenumărate *rituri de apărare*, *rituri de vindecare*, *rituri de luptă împotriva Nenorocului* și provocare a Norocului.

Ovidiu Papadima acordă un rol deosebit ursitoarelor în structura concepției și viziunii românești a lumii. „Hotărîrile ursitoarelor nu pot fi clintite (...) dar pot fi *înrîurite înainte de a se da*; nu pot fi *abătute* (...) *prin înșelăciune chiar după ce s-au dat*"[8].

Îmbunarea încearcă a fi obținută prin „ospățul ursitoarelor" care trebuie să fie menținut abundent trei zile după naștere, să cuprindă din belșug pîine, sare, miere, apă, vin, copturi, plăcinte, fructe, toate împrospătate în fiecare zi și însoțite de rugămintea ca ursele să fie atît de bune cu destinul copilului pe cît de bune sînt alimentele : „Ursa să fie / bună ca o lipie, / plăcută ca sarea, / dulce ca mierea, / curată ca apa, / veselă ca vinul..."[9].

Ursele vin la capul noului născut, se așază *în cerc* în jurul lui. Prezența lor e remarcată ca o adiere de zefir în cameră, prin dispariția sau împuținarea unor bucate și băuturi, ca și printr-un freamăt de șoapte. După ospătare încep încet să menească. Limba lor abia poate fi percepută de inițiați. Moașele indiscrete trebuie să închidă în ele secretul ursirii, altfel, după prima destăinuire, mor.

Ursita poate fi abătută printr-o înșelăciune naivă, efectuată numai de moașele care au auzit ursita și nu au spus-o nimănui, nici celui pe care astfel urmăresc să-l apere de *locul și momentul fatal* ce-l așteaptă. Se poate abate formal soarta prin *muncă* și *bunătate*, *cinste* și *omenie*, adică printr-o *captatio benevolentiae* și neutralizare inteligentă a *Nenorocului*. Dar Nenorocul poate fi abătut formal și parțial și prin activitatea demonică a unor *spiriduși*, care acționează în numele Nefărtatului prin „magia neagră" pentru a apăra pe posesorii lor : oamenii.

5. Acoliții divini. — Iar a doua categorie de făpturi mitice sînt *acoliții divini* ai Sorții, în sarcina cărora cade anecdotica vieții individuale. Printre acești *acoliți divini*, denumiți uneori și *micile zîne*, menționăm : *Zînele bune* și *Zînele rele*, *Calea bună* și *Calea rea*, *Piaza bună* și *Piaza rea*, *Ceasul bun* și *Ceasul rău* etc.[10].

Credințele despre anecdotica destinului prezintă un caracter antagonic și contradictoriu. Ele reflectă *structura imprevizibilă a amănuntelor* vieții umane în raport cu viața cosmică, dialectica destin cosmic — destin uman.

Acoliții divini ai Sorții se contracarează reciproc în orice moment, astfel încît anecdotica destinului se înfățișează formal ca o luptă permanentă între acoliții pozitivi și cei negativi, între Noroc și Nenoroc, între Zînele vieții și ale morții.

De fapt, în concepția mitologică a poporului român toate făpturile mitice inferioare din ultimele două categorii menționate (de *tipul urselor* ca intermediari divini sau de *tipul acoliților divini*) sînt subordonate *Sorții*. Făpturile mitice inferioare ameliorează sau agravează rigorile Sorții, chiar atunci cînd sînt contracarate parțial de *forțe magice* manevrate de om.

Credințele în intermediarii și acoliții Sorții suferă de-a lungul istoriei lor culturale influențe, contaminări și calchieri, care au fost uneori analogate sau asimilate cu cele de proveniență indo-europeană, alteori identificate sau neindentificate cu diferite semidivinități de proveniență europeană (*zîne* care participă activ sau pasiv, care patronează sau combat *moartea* la popoarele din Europa de mijloc, est și sud-est).

Fapt cert este însă că în forma lui arhaică *mitul urselor* transgresează în *basmele de factură mitică*[11]. Ursele mențin în basme aceeași structură tematică, joacă același rol, hotărîrile lor sînt de asemenea irevocabile. Chiar cînd pe căi lăturalnice eroul de basm sau părinții lui află că i s-a ursit Nenorocul, nu pot interveni cu nimic, pentru că în ziua și la ora hotărîtă cel ce va trebui să moară va muri (un exemplu : eroul de basm care e menit să moară înecat în Dunăre, dacă evită Dunărea, moare tot de înec, însă într-un fel miraculos, cu capul într-un rîu care se varsă în Dunăre, dintr-un gît de vin sorbit dintr-o butelcă, respirînd un strop de ploaie etc.).

Ursele concepute ca torcătoare se întîlnesc la popoarele indo-europene, în structura lor mitică formal diferențiate. Intervenția lor stabilește pe planul uman ființarea sau coordonatele vieții personale a noului născut după predestinările Sorții, adaptîndu-le, de la un caz la altul, și raportîndu-le în timp la zodii și în spațiu la axele locale ale lumii. Numai așa prevestirile pot schița calități și enunța vocații, pot anticipa rostuirea unor ocupații, starea civilă și socială, ca și finalitatea acceptabilă a vieții.

6. Soarta individuală și a comunității etnice. — Conceptul de Soartă trebuie extins de la indivizi și la *comunități sociale de tip etnic*. Ideea nu ne aparține, ci este enunțată de istorici și filozofi ai culturii. În acest caz, ideea de Soartă capătă alte valențe. Nu se mai poate vorbi de interpreții și acoliții Sorții. Soarta popoarelor nu reprezintă statistic, pentru mitologie, suma Sorții indivizilor care compun popoarele. Dar Soarta popoarelor nu se confundă nici cu aceea a conducătorilor lor istorici. Există ceva mai presus de Soarta individuală, Soarta colectivă, dinamica dăinuirii cu tensiunea afirmării ca neam, misionarismul colectiv pe care popoarele și-l fixează în memoria lor culturală și îl transmit din generație în generație prin tradiție literară, artă, filozofie și știință[12].

Soarta colectivă a unei comunități etnice se întrevede astfel în etnotonusul vital cultural, în fluxul și refluxul creației mitice și rolul etic pe care mitologia îl joacă în viață și cultură. Dar se întrevede și în modul cum în mitologia populară se stratifică *stadiile de dezvoltare istorică ale spiritualității* unui popor, suflul patetic, trama evenimentelor majore, pecetea unei etnobiografii care devine excepțională.

În afară de *ritul primirii și cinstirii urselor* în cele trei zile de la nașterea fătului, românii mai îndeplineau și *ritul sărbătoririi urselor și acoliților lor în ajunul Anului Nou*, care era un fel de *ludi fatales*. Cu această ocazie se puneau mîncăruri alese și vinaturi într-o cameră retrasă și în alta tineretul încerca prin anume ceremonii să descifreze ceva din fabulația sau anecdotica destinului lor *(jocuri de ursită)*.

1. Ritul de trecere din cosmos pe pămînt și invers. — Mitologia morții este în fond *cea mai arhaică formă de mitologie posibilă* și primul capitol, copleșit de semnificații profund umane, al oricării *mitologii generative autohtone*.

Dacă nașterea omului constituie începutul unui nou sistem de viață cosmică în ipostază terestră, nunta constituie integrarea acestui sistem în ritmul alert al vieții pămîntești, iar moartea revenirea peregrinului terestru în cosmos. Primele două evenimente principale ale ciclului ipostazei terestre (nașterea și nunta) marchează tulburări în biotonusul vital al corpului uman, al mediului uman (comunitate socială, rude, prieteni, cunoscuți). Ultimul eveniment, moartea, marchează ruperea brutală a corpului uman de mediul lui și catapultarea spiritului în cosmos. Prin cruzimea ei aparentă, moartea frustrează uneori încrederea omului în destinul lui.

În alți termeni, *viața terestră este considerată a fi un rit de trecere din cosmos pe pămînt și de pe pămînt în cosmos*; un rit de trecere care respectă cele trei trepte ale trecerii, conform teoriei lui Van Gennep[1]. Însă fiecare trecere nu e *un simplu rit* de trecere, ci *un complex de rituri* de trecere, în care trecerea se exprimă prin *rituri de integrare în comunitatea viilor, rituri de despărțire de familie și comunitatea viilor* și *rituri de integrare în comunitatea morților*, egală cu reintegrarea în cosmos. Poate cel mai complicat și mai dificil rit de trecere din cele pe care le-a intuit omul în întreaga lui existență materială și spirituală este cel al morții.

În legătură cu moartea, oamenii, din timpii cei mai îndepărtați, și-au pus necontenit nenumărate întrebări; unele rămase fără răspunsuri, altele cu răspunsuri ocazionale, însă fără înțelesuri, și altele cu răspunsuri de consolare. Aceasta pentru că moartea rămîne singurul eveniment spiritual fără replică ontologică, indiferent de stadiul de dezvoltare istorică a conștiinței, de cultură, vîrstă și sex. Cum spune Mircea Eliade, „moartea e primul mister" care tulbură adînc conștiința umană[2].

2. Trei reprezentări ale spiritului uman. — Întrebările care solicită chiar răspunsuri ocazionale sau de consolare se referă în esența lor la: —1) *reprezentarea fantastică a morții și a spiritelor morților* privite ca ipostaze ale unei *lumi a spiritelor*, lume de factură daimonică, detașată de aceea terestră a oamenilor; —2) *reprezentarea mirifică a spiritelor diferitelor tipuri de strămoși și moși* (de străbuni mitici, de eroi civilizatori sau semizei și zei), menținînd cu ei o legătură indisolubilă cu lumea terestră printr-o genealogie magico-mitică; — 3) *reprezentarea realist-fantastică a spiritelor tuturor celor ce au fost vii*, definiți ca indivizi și care fac parte integrantă din comunitatea gentilică, clanică sau tribală.

Aceste trei feluri de *reprezentări ale spiritului uman* văzut postmortem (1. *detașat de lumea terestră*; 2. *în legătură magico-mitică cu lumea terestră* și 3. *integrat în lumea cosmică*, trăind totuși o viață concretă realist-fantastică) ne preocupă, în primul rînd, ca probleme de mitologie a morții și în al doilea rînd ca probleme ale cultului morților, instituțiilor funerare și categoriilor de făpturi mitice care participă la moarte și la postexistența celor decedați (daimoni, semizei, zei și eroi funerari).

Constrînși de zgîrcenia referințelor unei *cronologii relative*, pe epoci, perioade și secole, vom utiliza, acolo unde bineînțeles există, atestări interne și externe, confirmate de materiale paralele sau comparativ-istorice (îndeosebi sud-estul Europei), iar acolo unde nu există atestări și paralele, vom recurge inevitabil la ipoteze de lucru și interpolări de *cronologie logică*.

Din expunerea de ansamblu a mitologiei morții la români se vor desprinde, în linii mari, concepția și viziunea mitologică despre moarte a poporului român. Prin această expunere vom anticipa unele din problemele generale ale mitologiei române, fără de care nu pot fi înțelese problemele particulare ale acestei mitologii în semnificația lor istorică.

Înțelegem să desprindem concepția și viziunea poporului român despre mitologia morții din materialele arheologice descoperite pe teritoriul României, din riturile și ceremoniile funerare stabilite în baza acestor materiale de inventar funerar și multe alte obligații față de moarte și morți. De asemeni înțelegem să desprindem din rezultatele istoricilor mitologiilor, după aceleași criterii selective, date și elemente, să folosim rezultatele cercetărilor paleoetnologice și etnologice cu ajutorul *științelor etnologice* corespunzătoare (paleoetnografia și etnografia, paleofolclorul și folclorul, paleoarta și arta somptuară).

Numai așa putem întreprinde cu folos *o lectură mitologică interdisciplinară a materialelor arheologice, de istorie a mitologiei și a științelor etnologice*.

3. Arheologia funerară. — Arheologii și paleoetnologii antebelici nu s-au preocupat de *mitologia emergentă a riturilor de incinerare, înmormîntare și duble* (de incinerare cu înmormîntare), iar dacă s-au ocupat, au „prezentat o viziune fragmentară și, în fond, mutilată" a realității thanatologice, din cauza „opacității documentare", cum ar spune Mircea Eliade.

În fond, *arheologia funerară* română s-a axat numai pe riturile funerare (înmormîntare — incinerare, sau rit dublu) și inventarul fiecărui tip de rit funerar. În baza acestor materiale, arheologii au căutat să stabilească structura (alogenă sau heterogenă) a comunităților etnice care au creat sau practicat anumite rituri funerare, pentru a constata pătrunderile unor populații migratoare, conviețuirea lor încordată sau pașnică, asimilarea acestei populații de către autohtoni.

Cu totul alta este situația arheologiei funerare în a doua jumătate a secolului a XX-lea. S-au făcut în acest răstimp descoperiri de materiale funerare pentru toate perioadele și epocile istorice. S-a lărgit orizontul cercetării, s-au adîncit sursele de informație și s-au stabilit conexiuni tematice care înainte vreme nu erau posibile — pentru lămurirea aproximativ-veridică a temei *moarte — postexistență*. Acum s-au descoperit pe teritoriul României mari depozite de oase și cranii de urși de peșteră (Peștera muierilor, Băile Herculane) de tip totemic, asupra cărora nu s-au făcut speculații referitoare la o intenționalitate mitologică a unui cult magico-mitic al ursului, elaborat cumva de vînătorii paleolitici din regiunea car-

patică. In paleomitologia incipientă dacă se pare că *ursul* a fost, alături de *lup*, un animal sacru de tip totemic[3], deoarece într-unul din textele mitografilor elini referitoare la Zalmoxis s-a susţinut că zeul trac nord-dunărean purta pe umeri *o nebridă* alcătuită din piele de urs. Porphyros din Tir în *Viaţa lui Pitagora* susţine că lui „Zalmoxis la naştere i s-a aruncat deasupra *o piele de urs*. Tracii numesc această piele *zalmos*"[4]. Şi astfel mitul lui Zalmoxis a fost explicat semantic ca fiind al unui purtător de piele de urs. De altfel, sacralitatea ursului la români e atestată la autohtoni dinaintea erei noastre pînă în era noastră de cîteva superstiţii, cutume şi datini consemnate în calendarul sărbătorilor tradiţionale ale poporului român[5].

4. Sacrificiul ritual al ursului. — Acest sacrificiu pare a fi constituit pe teritoriul Daciei preistorice un eveniment încărcat de protorituri şi protoceremonii magico-mitologice legate de moarte, al cărui scenariu îl întrevedem deocamdată în relicte etnografice şi reminiscenţe folclorice în sărbătorile de iarnă[6]. Unele descoperiri arheologice consemnează pentru perioada paleolitică prezenţa *oaselor* de urs gravate cu însemne geometrice (la Porţile de Fier), şi pentru neolitic *figurine în lut reprezentnd urşi* (idoli sau talismane), ca şi pentru perioada fierului siluete de *urşi gravate pe obiecte dace*. Noi am analizat într-o lucrare consacrată măştilor mitice cîteva *măşti*-costume *de urs*, dintre care unele avînd capul asemănător măştilor romane numite *tecta galea* care se purtau de pontifi sau războinici pe ţeasta capului înainte de joc sau luptă şi se lăsau pe faţă în timpul jocului sau luptei. Măştile de urs de tipul măştilor-costume integrale se foloseau de români în solstiţiul de iarnă, în ceremoniile *augurale* de Anul Nou[7].

În aceste jocuri de bun augur, ursul murea şi apoi învia, simbolizînd moartea şi învierea, interpretată şi ca moartea naturii şi învierea naturii. Acelaşi ritual al morţii şi învierii avea loc şi în alte ocazii cu animale considerate sacre : *capra*, *turca* şi *brezaia* — de asemeni în solstiţiul de iarnă la antecesorii romanilor şi la români.

De la transsimbolizarea morţii rituale a ursului în jocurile augurale de Anul Nou, s-a trecut la *lapidarea a doua zi a celui travestit* în *ursancă*, pentru că cel travestit şi-a permis, în afara datinii, deci în viaţa profană, să facă aluzii sau să repete unele obscenităţi din joc[8].

5. Decapitarea rituală şi transsimbolizarea antropofagiei rituale. — Tot din perioadele paleolitică şi de trecere la neolitic s-au descoperit pe teritoriul României actuale *cranii umane detaşate de schelet*, înhumate izolat, al căror rost magico-mitologic nu a fost încă determinat cu precizie. Cum craniul a fost considerat sediul forţei fizice şi spirituale creatoare de viaţă pe pămînt, s-a conservat o dată cu el şi credinţa în *imaginea craniană a pămîntului şi a cosmosului*. În memoria culturală din sud-estul Europei, *mitul capului decapitat al lui Orfeu* cîntînd pe o apă mirifică a Traciei îl întîlnim sugerat şi într-o baladă română în legătură cu apele Dunării[9]. Dar s-a conservat concomitent cu mitul lui Orfeu şi imaginea capului decapitat al unuia dintre zeii Cabiri, reprezentat într-o tăbliţă de lut, redat în procesiunea funerară spre muntele mitic în care capul trebuia inhumat. Din acelaşi context mitic s-ar putea să facă parte şi *craniile* descoperite *perforate* sau *trepanate*, pentru a li se scoate creierul destinat să fie consumat pentru însuşirea forţei generatoare a eroului ucis în luptă. Unele cranii de acest fel au putut proveni din ceea ce s-a numit

„vînătoarea de capete" a conducătorilor duşmani, prinşi cu laţul în luptă şi decapitaţi din fugă, pentru aceeaşi însuşire a virtuţilor intrinseci ale creierului lor.

Ovidiu, în *Tristele*, descrie în versuri cum făceau sciţii vînătoare de capete în jurul Tomisului : „Întocmai cum lupul hrăpăreţ ia şi tîrăşte/ peste semănături şi prin păduri o oaie neadăpostită-n ţarc, / aşa face barbarul duşman, dacă prinde pe cineva pe cîmp, / care nu s-a refugiat încă în dosul porţilor ; / aceluia i se aruncă laţul de gît şi e dus rob, / sau piere de suliţa înveninată"[10]. Strabon, la rîndul lui, relatează despre „*cruzimea sciţilor faţă de străini*, pe care-i jertfeau şi-i mîncau, iar ţestele lor le foloseau la băut"[11]. Herodot menţionează obiceiul sciţilor de a decapita „capetele celor mai înverşunaţi duşmani, / din care făceau / *pocale* (...) învelite de săraci cu piei neargăsite de bou (...) iar bogaţii le poleiau cu aur pe dinăuntru, ca să bea din ele"[12]. Dar ar mai fi putut proveni şi din *ritul decapitării propriilor căpetenii gentilice* ajunse la bătrîneţe, pentru a li se expropria înţelepciunea şi experienţa vieţii prin aceleaşi procedee. Toate aceste forme de decapitare urmate de trepanaţie şi scoaterea rituală a creierului ca sediu al sufletului atestă o formă de *antropofagie selectivă*, magico-mitică, care se deosebeşte de *antropofagia rituală a bătrînilor*, descrisă de James Frazer în *Ramura de aur*[13].

Trepanaţia craniană s-a extins din sfera magico-rituală a vînătoarei de capete la aceea magico-medicală în terapeutica umană şi în cea veterinară, îndeosebi la crescătorii de animale cornute ; practică medicală care a durat pînă în vremea noastră în toţi Carpaţii României.

Unele relicte transsimbolice ale antropofagiei rituale s-au păstrat la sate, pînă în perioada modernă, legate de *destrigoire*. Cei consideraţi după moarte *cadavre vii*, care provocau teroare, daune, boli şi chiar moarte în familie, un timp fix după inhumare, erau exhumaţi ritual noaptea de membrii familiei. Erau apoi decapitaţi sau li se scotea inima din piept pentru a fi străpunsă cu un fier roşu sau pentru a fi fiartă şi consumată de membrii familiei, în credinţa că astfel scapă definitiv de puterea nefastă a strigoiului.

În Vrancea s-a conservat o formă transfigurată de antropofagie rituală. E vorba de *prima pomană a mortului servită membrilor familiei în cosciug*. Era relictul ritual al ospăţului funerar înainte de a se pune mortul în cosciug şi duce la groapă. Ospăţul luat din cosciug *transsimbolizează* un aspect al ritului antropofagiei primitive în familie a cadavrului (Vrancea).

Tot un relict antropofagic este şi muşcarea de către membrii familiei a colţurilor coşciugului, cînd era scos din casă pe umeri de rude şi oprit pe prag pentru îndeplinirea ritului de trecere dinăuntru în afara casei. Cei ce purtau cosciugul pe umeri smulgeau cu dinţii cîteva aşchii din colţurile cosciugului de brad pentru a le scuipa apoi în cosciug. Muşcarea din cosciug cu mortul înăuntru transsimboliza de asemeni un aspect ritual al antropofagiei primitive în familie. Relictul ritual funerar al cărui înţeles profund a fost uitat este un fapt incontestabil legat de trecutul îndepărtat al mitologiei morţii.

De la antropofagia rituală s-a trecut cu timpul la *uciderea prin lapidare a bătrînilor* conform unei datini comunitar-economice similare celei descrise de James Frazer. E cazul *lapotului* (din lat. *lapido*), al uciderii rituale de tipul lapidării, săvîrşit în adunările satelor prin *cetele de bătrîni*,

pentru exterminarea *bătrînilor neputincioși* în numele familiei sau al satului de către *bătrînii zdraveni* sau de întreaga obște a satului[14].

6. Gravura și pictura rupestră. — Arheologia funerară a investigat pentru paleolitic și neolitic cîteva grote cu urme de desene, gravură sau pictură parietală în care se remarcă intenții de cult magico-mitic local la antecesorii românilor.

Primele descoperiri, mult discutate la vremea lor, aparțin lui C. Nicolaescu-Plopșor[15], din care extragem : „În 1924, am descoperit cîteva desene parietale în unele grote din județul Gorj. Din cinci desene descoperite, am publicat numai trei (...)"[16].

«Toate aceste desene au fost supuse omologării in copii exacte abatelui Breuil, care nu a ezitat să le confirme autenticitatea preistorică, scriindu-mi referitor la subiectul lor că „ele țin foarte bine de stilul general al artei schematice neolitico-eneolitice. Asemănarea lor cu picturile a it spaniole, cit și scandinave referitoare la aceste epoci este foarte mare". Urmînd cercetările în această direcție, am găsit un bogat material, pe care l-am făcut cunoscut prin scurte articole. Primele desene le-am descoperit la intrarea grotelor de la Baia de Fier, grotele „Muierilor" și a „Pîrcălabului", situate toate pe malul drept al pîrîului „Galbenul", la nord de oraș. A doua zonă a descoperirilor scoase la lumină este „Vaidei", în micile grote de pe malul stîng al Susiței. A treia zonă este „Runcu", la nord de sat, pe malul stîng al „Sohodolului", unde pe un perete al unei roci de mari dimensiuni am descoperit pe lîngă *desene* și primele *gravuri rupestre*. A patra [zonă] este „Polovraci" în defileul Olteț—cu pereții stîncoși formați pe malul stîng al pîrîului. [Pentru determinarea] materiei colorante cu care aceste desene au fost executate, am cerut să se facă analiza micro-chimică. Dr. Al. Sorapol a constatat că sînt executate cu cărbune, a cărui origine nu se cunoaște. S-au emis diferite opiniuni asupra rolului desenelor în grotele [cercetate]. Independent de opiniile emise, am pus în legătură directă unele reprezentări a figurilor cu *cultul soarelui*. Două figuri umane (vezi pag. 181, fig. 1,2,3) sînt în poziție de adorare, în picioare, înaintea soarelui, și figura 2 nu lasă nici o îndoială că *nu este [vorba de] soarele umanizat*. Toate aceste desene aparțin grotei „Pîrcălabu". [Ceea ce mă face să cred că] în aceste reprezentări [e vorba de] un cult al soarelui practicat în această grotă este însăși grota (...) improprie pentru locuit, cu deschiderea largă, puțin adîncă (...) puțin accesibilă, fiind situată deasupra unei prăpastii (...) Avînd o *dublă intrare* de-o frumusețe grandioasă, grota Pîrcălabu este un loc [parcă anume] ales pentru *cultul soarelui* practicat de strămoșii îndepărtați. Mărimea desenelor (...) [corespundea gustului și nevoilor] oamenilor preistorici obișnuiți cu idoli mici de pămînt și os. De altfel [și] pereții ondulați prezintă suprafețe prea mici pentru a permite reprezentări plastice mai mari (...) Se întîlnesc figuri de animale, ca : cvatrupede de la (...) Vaidei și calul cu hățuri de la „Runcu". Aceste desene nu sînt (...) paleolitice (...) [ci țin de] Mousterian (...) Au supraviețuit pînă (...) în zilele noastre. Majoritatea reprezentărilor umane și zoomorfe puteau să fie situate după stilul lor în [epoca] neo-eneolitică (...) Gravurile de la Runcu au fost executate cu ace metalice. [În alcătuirea lor] reprezintă fără echivoc *un personaj central* de mari proporții, în jurul căruia, și protejat de el, se mișcă cîteva personaje insignifiante și [alături] probabil cîteva colibe»[17].

Gravura din peștera de la Runcu, atribuită vîrstei de fier, redă o scenă a cărei semnificație nu a fost descifrată pînă în prezent, din cauza

schematismului ei criptic, ambiguu. Noi propunem o descifrare care ar putea să fie verosimilă : în partea de sus a gravurii parcă ar fi doi stîlpi cilindrici asemănători, iar în partea dreaptă doi stîlpi rectangulari diferiți, cel mic cu o rozetă în vîrf, și cel mare cu efigia unui cal pe fața discului. În fața stîlpilor rectangulari, o siluetă umană schițată liniar, ridică brațele în semn de adorare. Ceea ce nouă ne par stîlpi cilindrici ar putea fi stîlpi funerari ce marchează în spațiul *extra-muros* locuri de înhumare, iar ceea ce ne par ceilalți doi stîlpi rectangulari cu rozetă și disc cu efigia calului ce marchează un spațiu *intra-muros* ar putea fi *o incintă sacră* a unui eventual cult solar. Stîlpii funerari și cei care marchează pe drum popasurile la izvoare sau la răscruci, la români corespund pînă la începutul secolului al XX-lea stilului propriu-zis funerar al simulacrelor stilimorfe ale coloanei cerului[18].

Arheologul Vasile Boroneanț, la rîndul lui, a descoperit *o grotă pictată cu ocru roșu*, în Defileul Dunării[19]. E vorba de „peșterea *Gaura Chindiei*", numită și Gaura Mică, situată în raza comunei Pescari — Alibeg, din județul Caraș-Severin. Grota din defileul Porților de Fier de la locul „Strîmtura" e ridicată la circa 80 m deasupra apelor Dunării, într-un povîrniș abrupt de calcar jurasic și cretacic. Peștera conține o galerie de circa 60 metri pătrați și cîteva cotloane laterale. Lumina pătrunde normal în peșteră abia la chindii, de unde de altfel îi vine și numele. La chindii lumina cade direct pe peretele dinspre nord-est, pe care se găsesc de altfel cele mai multe picturi rupestre, portrete cu „ocru roșu". Vasile Boroneanț a identificat printre *motivele pictate* : siluete umane și de păsări, *brazi, soarele, amprente palmare și digitale*.

În relatările și articolele publicate despre grotă, Vasile Boroneanț susține că după stilul picturii aceasta aparține *epocii mezolitice*. Iar după





Bradul și soarele pictat în peștera Gaura Chindiei, după Vasile Boroneanț.

relatările unor localnici bătrîni, că grota a servit păstorilor multă vreme ca „adăpost vremelnic pentru oameni și animale". Arheologul presupune că în feudalismul timpuriu au fost adaose sau suprapuse unele semne ce aduc a rune, care stilistic par a se apropia de vechiul alfabet slavon. Datorită „ocrului roșu" cu care sînt pictate desenele materialului pro-

venit dintr-o rocă aproape de așezarea Alibeg și la 150 m de Gaura Chindiei, Vasile Boroneanț emite ipoteza pictării peșterii Gura Chindiei în mileniul VI î. e. n. într-una din etapele de răspîndire *a culturii Schela Cladovei*. Dar constată și unele asemănări tehnice cu picturile realizate în aceeași vreme în peșterile franco-cantabrice, din paleoliticul superior și mai tîrziu, cu cele din epoca metalelor din Bulgaria, de la peștera Măgura.

Deocamdată aceste descoperiri arheologice ne procură pentru paleolitic, neolitic, epoca bronzului și a fierului un surplus de *informații mitologice* în legătură cu cultul morților pentru etapa de trecere de la civilizația vînătorilor și păstorilor la aceea a metalelor. Credințele și ideile magico-mitologice care le-au colportat nu ne-au parvenit ca „fosile spirituale", iar funcțiunea grotelor ornamentate de eventuale sanctuare mai mult criptice al unor mici comunități gentilice nu o cunoaștem deplin. De aceea sîntem nevoiți să le descifrăm, fragmentar și relativ, cu ajutorul ipotezelor de lucru și al interpolărilor întemeiate pe calculul probabilităților și al paralelismelor sugerate de etnologia funerară.

7. Fondul preistoric și istoric. Inserțiuni indo-europene. — Într-o retrospecție sintetică, cultul morților la daci prezintă două aspecte esențiale : unul care ține de *fondul preistoric al mitologiei dacilor*, de epoca paleolitică, și altul de *fondul istoric al mitologiei dacilor*, epocile neolitică, a bronzului și a fierului. În alți termeni, un aspect care relevă *substratul preindo-european* propriu populațiilor din regiunea Carpaților și altul care relevă *stratul migrației indo-europene* a tracilor nord-dunăreni cu riturile și ceremoniile aduse de ei.

Din substratul preindo-european, deci al populațiilor indigene primitive, reținem în legătură cu cultul morților cîteva fapte, aspecte și date în care intră o dată cu formarea ideii despre moarte și ideea separării vieții de moarte, cu consecințele lor etice. Imediat după moarte, băștinașii, de teamă, *părăseau cadavrul* (după ce s-au făcut eforturi de a-l readuce la viață), dar părăseau și locul în care a sucombat un membru al familiei sau în care a fost găsit cadavrul unui membru al comunității gentilice. Într-o etapă mai evoluată, *ascundeau cadavrul* în afara așezării gentilice, în locuri ferite de animale și căile de circulație, din teama de umbra sau fantoma decedatului. Și, în faza cea mai evoluată, *înhumau cadavrul* cu un rit nu prea complicat, propriu vînătorilor și păstorilor itineranți.

Abia după migrația indo-europeană în Europa de sud-est, în procesul etnogenezei dacilor — o dată cu sedentarizarea și dezvoltarea agriculturii noilor comunități etnice, se formează o nouă concepție despre *moarte și postexistență* și un nou cult al morților. *Predacii* abia dacă îngropau morții la sfîrșitul paleoliticului. Iar dacii (rezultați din etnogeneza băștinașilor cu indo-europenii) ajung după multe elaborări la un cult al morților mai rafinat, în care remarcăm o sinteză organică între moștenirea autohtonă și aportul indo-european. De data aceasta sinteza are în vedere starea și funcțiunea socială, sărăcia și bogăția, credința sau necredința în moarte. Începe înhumarea propriu-zisă la daci. Se menține ca atare o vreme. Apoi trece prin cîteva faze care nu totdeauna sînt succesive. Ritul înhumării se fixează după zona de așezare, gradul de impact sau influențe ale credințelor, locul înhumării : în caverne (peșteri), sub dolmene, în ciste de piatră, în tumuli etc. Toate aceste tipuri de înhumare prezintă o gamă amplă de variante tipice, atribuite de arheologi uneori și popoarelor care

au migrat printre daci, care s-au așezat în Dacia și au fost asimilate, lăsînd urme rituale și ceremoniale funerare în *cultul morților la daci*. Ne gîndim la cimerieni, sciți, celți etc.

O dată cu introducerea la daci a credinței în nemurirea sufletului de tip indo-european și reglementarea unui cult corespunzător al morților, *incinerarea* ia locul înhumării. Cenușa rezultată din incinerare se păstrează în vase de lut, iar acestea se înhumează la rîndul lor în *cimitire de urne*. Ceea ce înseamnă că dacii nu au renunțat la înhumare, ci o practicau sub altă formă, ca înhumare a urnelor cu resturile incinerate.

8. Mono- și biritualismul funerar. — Monoritualismul este înlocuit în această fază de tranziție cu *biritualismul*. E vorba de două tipuri de biritualism : 1) de concomitența celor două rituri funerare chiar în aceeași comunitate etnică ; 2) de două variante ale îmbinării celor două rituri funerare : a) incinerarea pe rug cu înhumarea resturilor și b) incinerarea chiar în groapa de înhumat. Cum constatăm, în al doilea biritualism accentul cade tot pe înhumare. Argumentul incinerării constă, după unii istorici ai temei, în „credința într-o viață viitoare, descărnată de materie, în care trupul se înfățișa ca o încătușare a spiritului (. . .). Arderea trupului apare ca o totală eliberare a spiritului și ca o perpetuare a lui prin păstrarea cenușii trupului". Ideea e justificată de faptul că „băștinașii Daciei n-au avut un cult al trupului mort (. . .) ; ei n-au adorat trupul, nu s-au temut de el și nu și-au dat osteneala să-l păstreze pentru o viitoare reintoarcere a sufletului [în trup] (. . .). Au socotit trupul [o închisoare] și au dorit o cît mai grabnică sfărîmare a [lui] (. . .). Moartea fiind o supremă *eliberare a sufletului* spre *a se înălța la Zeul luminii și al focului* era dorită și căutată (. . .). Trupul era considerat un lucru inutil, chiar disprețuit, fiind încărcat de păcate, și de aceea se încredința focului spre purificare". Deci dacii credeau „că dincolo de moarte începe viața veșnică". Moartea nu era altceva pentru ei decît o *levitație a sufletului în cer*, „o mergere la zeul lor Zalmoxis"[20], dar locul unde se afla Zalmoxis era acela „unde vor [trebui să] trăiască veșnic, avînd toate bunătățile"[21]. Sufletele celor morți ridicîndu-se la Zalmoxis deveneau prin însăși această ridicare identice zeului și trăiau în cospiritualitate divină cu el.

După incinerare, cenușa pusă într-o urnă era însoțită de *o ceașcă (ceașca dacă)* și de *o strachină (strachina dacă)* pentru a fi inhumate împreună într-un mormînt individual sau într-o *necropolă de urne*. Ceașca și strachina simbolizau în ritul înhumării *obiectele sacre* cu care decedatul trebuia să participe în cer la „ospățul nemuririi".

9. Moartea voluntară. — Paralel cu *moartea prin incinerare* exista și *o moarte prin sacrificare* a unui *mesager al zeului*. Cel ce trebuia sacrificat pentru a fi investit cu titlul de *mesager divin* era tras la sorți dintr-un grup de *candidați la nemurire*, apoi inițiat în riturile sacrificiului și în cele din urmă zvîrlit în sulițe spre cer în fața întregului cin de preoți, a reprezentanților armatei și a publicului din hieropolă, a suitei regale. Zvîrlirea în suliți spre cer avea loc din 4 în 4 ani pe muntele sacru unde era hieropola dacă, cu un ceremonial deosebit. Trimisului i se încredința în secret un mesaj pontifical către zeu, rostit cifrat de marele preot. Cel zvîrlit spre cer trebuie să moară prins în sulițe fără a atinge pămîntul : fapt care însemna că zeul ceresc i-a primit mesajul. Dacă trimisul cădea din sulițe pe pămînt, unde rămînea schilod sau murea, însemna că nu a fost vrednic de misiunea lui și era blestemat de cinul preoților și dispre-

ţuit de semenii lui. Recompensarea celui trimis în cer ca mesager către zeul suprem prin sacrificiu era cinstea de a dobîndi nemurirea, egalitatea cu zeul, în poienile însorite ale cerului, şi de a fi pomenit din patru în patru ani la ceremoniile mesagerilor cerului, în lista *semizeilor daci*.

În basmele mitice moartea voluntară capătă caracterul de *sacrificiu personal* (declanşat de legătura de sînge, afectivitate, gratitudine etc.), în care părintele se sacrifică pentru copilul lui şi invers, partenerii de viaţă unul pentru celălalt, aproapele pentru semenul lui.

10. Eroizarea mortului. Banchetul funerar. Călăreţul funerar. — Tot din mitologia morţilor la daci face parte şi ceea ce s-a numit în preajma erei noastre (secolele IV î. e. n. pînă în secolul IV e. n.) *eroizarea mortului*. Din materialele arheologice referitoare la eroizarea mortului în Dacia reiese că un rol deosebit îl deţin şi cele referitoare la *Cavalerul trac*. De fapt, ambele tipuri de *reprezentări mitice funerare*: eroizarea mortului şi Cavalerul trac se leagă între ele prin atribute şi funcţiuni mitologice comune. Dacă eroizarea mortului prezintă îndeosebi un caracter domestic, local restrîns, Cavalerul trac prezintă un caracter general comunitar-etnic de *divinitate katachtonică, de stăpîn al morţilor* unei anumite etnii. În reprezentarea lui, după noi, capătă o întreită ilustrare iconică: de 1) *mort eroizat* de comunitatea gentilică; 2) de *stăpîn al morţilor*, adică de semidivinitate funerară, şi 3) de *divinitate chtonică*, cu unele implicite sau explicite *atribute auxiliare solare*. Iconografia fiecărei *reprezentări mitice* din aceste trei ipostaze divine scoate în evidenţă prin elementele lor intrinseci (alegorii, metafore, simboluri) funcţiunea care stă la baza reprezentării. Cavalerul trac simplu, văzut fără *logomitii*, reprezintă *mortul eroizat* de comunitatea gentilică; iconografic, aşezat în faţa unui arbore (cosmic sau al vieţii şi morţii) încolăcit de un şarpe. Dar reprezintă şi divinitatea katachtonică, cînd iconografic este reprezentat în faţa unui altar aşezat lîngă arbore şi cînd e înconjurat de acoliţi şi animale chtonice

Contribuţii de amănunt la studiul Cavalerului trac au adus C. Kazarow[22], E. Will[23], rămase valabile şi pentru descoperirile din Pontul mixhelenic şi Dacia romană, cu retuşurile şi adaosurile descoperirilor şi interpretărilor arheologice intervenite în a doua jumătate a secolului al XX-lea. La acestea trebuie adăugate şi consideraţiile despre Cavalerul trac ale lui Vasile Pârvan[24]. Apoi ale lui Dumitru Tudor[25], a lui Hampartunian Nubar[26], ale lui Radu Vulpe[27] şi recent ale Mariei Alexandrescu-Vianu[28] etc. Şi pentru a preciza unele aspecte mitologice contingente Cavalerului trac ne oprim la cea mai recentă lucrare, aceea a Mariei Alexandrescu-Vianu.

În această lucrare autoarea distinge două tipuri de *eroizare a defunctului*: unul în reprezentările *banchetului funerar* şi altul în reprezentările *călăreţului funerar*. În ambele tipuri de reprezentare e vorba de *o eroizare mitică* a unui strămoş comunitar deoarece atît scena banchetului cît şi aceea a cavalerului funerar sînt atestate „de inscripţii de origine grecească micro-asiatică". Înţelesurile *schemelor iconografice* „se întîlnesc în cele două regiuni vecine, Tracia şi Grecia". Eroizarea defunctului iese însă mai bine în evidenţă în textul „stelelor" care reprezintă imaginea călăreţului funerar. După Maria Alexandrescu-Vianu, „noţiunea de *heros* pe morminte funerare nu apare întotdeauna asociată cu imaginea călăreţului, ci uneori însoţeşte scena banchetului funerar. [Se află deci] în cele două scene — a banchetului şi a călăreţului funerar — cele două *ilustrări ale*

ideii eroizării celui decedat. Asocierea dintre iconografia călăreţului (...) şi ideea eroizării exprimate prin noţiunea de *heros* apare în lumea greacă a Asiei Mici. [Pentru că] există o unitate conceptuală exprimată prin termen şi iconografie de către grecii din Egeea şi cei din Pontos"[29]. Maria Alexandrescu-Vianu consideră că „Ernest Will a încercat să demonstreze transmiterea acestei reprezentări iconografice [pontice] în regiunile trace în epoca elenistică timpurie încă din secolul al III-lea î. e. n. Dovezile pe care le aduce [Ernest Will] nu atestă o atare vechime"[30]. *Prezenţa schemei Cavalerului trac* în teritoriul trac, după Maria Alexandrescu-Vianu, pare a fi anterioară, iar răspîndirea acesteia în teritoriul trac nord-dunărean trece de sfera de iradiere a cetăţilor pontice. Reprezentarea iconografică a Cavalerului trac prezintă într-o analiză atentă *stileme* (elemente de stil) uneori nebănuit de sugestive pentru cronologia folosită de arheologii funerari.

Cum vom constata în partea a doua a mitologiei morţii, mai mulţi istorici ai folclorului mitic au stabilit o filiaţiune între Cavalerul trac ca divinitate funerară şi sfîntul Gheorghe la români, ca divinitate creştinizată a morţii, ca şi la celelalte popoare din sud-estul Europei, datorită în parte iconografiei similare şi cutumelor, datinilor şi tradiţiilor comune. Filiaţiunea Cavalerului trac mai apare transfigurată şi în *teatrul funerar*, în care se schiţează eroizarea mortului la români[31].

Contribuţia istoriei mitologiilor şi religiilor la *mitologia morţii*, aşa cum reiese din opera lui Mircea Eliade[32], referitoare la perioada preistorică, este redusă din cauza „opacităţii documentelor arheologice" care „prezintă o viziune fragmentară şi în fond mutilată a vieţii şi a gîndirii religioase"[33]. Intenţionalitatea religioasă a vînătorilor paleantropi nu poate fi descifrată din vagile resturi de oseminte sau de unelte şi arme. În schimb, religiozitatea vînătorului paleolitic începe să-şi schiţeze intenţiile religioase după tipurile de morminte, unelte şi arme care „au suscitat *mitologii şi afabulaţii para-mitologice* şi (...) întemeiat comportamente rituale"[34]. Dimensiunile mitologice ale omului cresc în „civilizaţiile agricole [care au] elaborat (...) o *religie cosmică* (...) în termeni împrumutaţi din viaţa vegetală"[35]. Cultul fertilităţii *Zeiţei Mame* devine solidar acum cu „cultul morţii"[36]. *Ciclul mitologic viaţă-moarte-postexistenţă* se impune tot mai mult în structura şi viziunea mitologică a popoarelor ajunse pe această treaptă istorică a dezvoltării lor social-economice. Contextul religios al ocupaţiilor, întîi anexe şi apoi autonome, ale agriculturii, metalurgiei epocii bronzului şi a fierului, relevă „alături de *sacralitatea celestă* (...) şi prezenţa *sacralităţii telurice*, la care participă minele şi mineralele (...) demonii, semidivinităţile şi divinităţile lui *homo faber*"[37].

Pentru *perioada istorică*, Mircea Eliade lasă să se înţeleagă că acest capitol nou al oricărei istorii a mitologiei române face parte integrantă dintr-o interpretare mai cuprinzătoare a aşa-zisei *religii populare* (folk-religion) comunitar-etnice.

11. Moartea şi jertfa umană, animală, vegetală. — În problema *concepţiei asupra morţii*, logografii şi mitografii antici se referă îndeosebi la traci în general. Se fac adesea confuzii *tracii nord-dunăreni* şi *tracii sud-dunăreni*. Confuziile sporesc însă din cauza migraţiei pe teritoriul Daciei antice a unor popoare care au convieţuit şi au fost asimilate de traci. Apollo din Rhodos specifică pe „*sciţii* amestecaţi cu *tracii*"[38]. În *Istoria României* se specifică, pe lîngă daco-sciţi şi geto-mixhelenici, geto-bastarnii, daco-sarmaţii, care au convieţuit în Dacia pînă ce dacii

i-au alungat sau asimilat. După relatările lui Herodot, o parte din teritoriul estic al Daciei a fost stăpinit de *cimerieni*, apoi tot după Herodot și Strabon, *celții* au pătruns în Dacia în secolul III î. e. n., de unde au fost izgoniți de Burebista în secolul I î. e. n. Și în era noastră, Iordanes adaugă la lista confuziilor una în plus, între geți și goți, iar unii cercetători ai evului mediu ceea ce este românesc ca fiind de influență sau împrumut slav sud-dunărean.

Ne putem închipui, în acest amestec de relatări, ce dificil este să decelăm *ceea ce este dacic* de *nedacic* în mitologia morții.

În legătură cu nașterea și moartea, Herodot menționează : „La *trausi* găsim aceleași datini ca și la restul tracilor, în afara celor legate de naștere și moarte. Rudele stau în jurul noului-născut și pling nenorocirile pe care va trebui să le îndure noul-născut, o dată ce a venit pe lume. Sînt pomenite atunci toate suferințele omenești. Cînd moare cineva, trausii îl *îngroapă* glumind și bucurîndu-se. Cu acest prilej ei amintesc nenorocirile de care scapă omul și arată cît este de fericit în toate privințele"[39]. *Paradoxograful lui Rohde* relatează același obicei pentru *crobizi*, un trib tracic care era poligam din ținuturile muntoase, dintre rîurile Axios și Strymon : „cînd unul din [*membrii tribului*] murea, se iscă între femeile [mortului] mari neînțelegeri, iar prietenii își dau toată osteneala și arătau o nespusă rîvnă ca să afle pe care dintre neveste a iubit-o mai mult acel decedat. Femeia socotită vrednică să primească cinstirea era lăudată de bărbați și de femei ; apoi era înjunghiată de ruda ei cea mai apropiată. Și după aceea trupul ei era *înmormîntat* împreună cu cel al bărbatului ei. Celelalte femei [ale decedatului] socoteau o mare nenorocire aceasta, căci li se aducea astfel o foarte mare ocară"[40].

O informație similară este redată de Pomponius Mela : „femeile (...) doresc din cale afară să fie omorîte deasupra cadavrelor bărbaților morți și să fie îngropate împreună. Deoarece un bărbat avea mai multe soții, pentru a dobîndi această cinste ele dădeau o mare luptă în fața celor care trebuiau să hotărască aceasta. Se acorda aceleia care avea moravurile și conduita cea mai bună, iar cea care învingea în această întrecere era în culmea bucuriei. Celelalte jeleau cu glas tare și își arătau deznădejdea (...)"[41]. În acest *obicei de proveniență indo-europeană* întrezărim un aspect din *cultul satiilor la indieni*. Tot Herodot relatează despre *înmormîntările tracilor bogați*. „Expun timp de trei zile cadavrul ; apoi *jertfesc tot felul* de animale, și după *un mare ospăț*, înainte de care îl jelesc [pe mort], *îl înmormîntează* (...) *fie arzîndu-l, fie îngropîndu-l*. Ridică apoi o movilă și statornicesc felurite *întreceri*, la care răsplățile cele mai însemnate se dau luptelor în doi — cum este și firesc lucru"[42]. Aceeași informație o furnizează Pomponius Mela și despre „deplîngerea nașterilor (...) [și] dimpotrivă prilej de sărbătoare și cinste ca de lucruri sfinte, prin cînt și joc, la înmormîntări". Ovidiu în *Scrisori din Pont* scrie că „geții pletoși" și „cruzi" din Pont „socotesc viața un fel de moarte"[43].

Tot Herodot menționează *paiele de grîu* ca ofrande aduse zeiței Bendis, care printre alte atribute avea și unele funerare. Probabil Herodot s-a referit la *spicele de grîu* și cele de *mei*, deoarece griul și meiul constituiau bogăția cerealieră în Tracia nord-dunăreană (Dacia) și în Pont[44]. Morților li se aduceau ofrande animale vii : oi, capre, viței, date pe mormînt sau animale sacrificate.

Cultul morților la romani, în perioada în care Dacia a fost cucerită și transformată în provincie romană, era compus dintr-un substrat relativ

omogen indo-european și un adstrat alogen alcătuit din unele incluziuni și calchieri provenite din influențe mitologice diverse aduse de corpurile legionare romane stabilite și unii din membrii lor integrați ca veterani în Dacia. Pe noi nu ne interesează fenomenul general de suprastructură a cultului morților în întregul Imperiu roman, ci numai situația care s-a creat acestui fenomen în special în provincia romană Dacia noului popor daco-roman.

Au pătruns în Dacia o dată cu administrația și legiunile romane diferite credințe și rituri legate de moarte și postexistență provenite din occidentul european, din sudul mediteranean, din orientul asiatic, din nordul Africii, pentru care moartea era cînd *o binefacere*, cînd *o pedeapsă*, cînd *o metamorfoză*, cînd *o metempsihoză*. Pentru romani moartea a fost considerată numai o trecere dintr-o formă de viață într-alta, din viața pămînteană în aceea subpămînteană. Viața pămînteană era carnală, aceea subpămînteană a umbrelor, a sufletelor de morți. Așa se explică de ce romanii întîi își îngropau morții în interiorul *casei*, apoi foloseau altarul pe care ardea *focul sacru* al căminului pentru urnele cenușii morților. Conform credinței romanilor, după moarte sufletele celor decedați erau socotite divine, iar mormintele lor niște temple familiale. Cînd ne vom referi la mitologia strămoșilor și moșilor vom reveni asupra rolului larilor, manilor și penaților în trecerea de la cultul domestic la cel comunitar al romanilor. În această fază istorică, ritualul și ceremonialul morților ca divinități comunitare sătești și de spițe de neam încep să fie reglementate de stat.

12. Umbrele rătăcitoare. Sărbători funerare. — Reglementarea administrativ-juridică la romani avea în vedere îngrijirea mormintelor, a ofrandelor și sacrificiilor ce trebuiau aduse periodic morților, pentru ca sufletele lor să nu devină *umbre rătăcitoare*. În credința romanilor, ca și a grecilor, *umbrele rătăcitoare* proveneau din două cauze în legătură cu decesul : 1) o viață întreruptă înainte de a se fi terminat în condiții normale presupune a fi fost stabilită de Parce (ursitoare) la naștere ; și 2) cinstirea postsepulcrală a mortului întreruptă de urmași, din neglijență, neîmplinirea ofrandelor și sacrificiilor funerare la timp. În aceste două cazuri *umbrele rătăcitoare* deveneau *genii răufăcătoare*, care n-aveau alt scop decît să se răzbune pe membrii societății din care genealogic au făcut parte. Datorită molimelor, s-a interzis la sate ca morții să se mai îngroape în case și în curți, iar la cetăți s-a hotărît să se îngroape extra-muros. Deci în ambele cazuri în zone relativ igienice pentru comunitatea familială și a cetății. Spiritele morților trebuiau însă să participe mai departe la apărarea mitică a patrimoniului public și a puterii romane. Reglementarea dintre morții și vii a ajuns treptat la fixarea ciclului de sărbători consacrate morților, a obligațiilor și constrîngerilor riturilor și ceremoniilor acestor sărbători. Conform acestor reglementări administrativo-juridice, *sărbătorile funerare* cele mai importante în statul roman, *Feralia* și *Parentalia*, au căpătat o dată comună (13—25 februarie), semnificații rituale și ceremoniale analoage : ofrande și sacrificii pentru zeii publici ai cetății, ca și ofrande și sacrificii pentru zeii familiali, conform datinilor străvechi și prescripțiilor etico-juridice de gintă. *Rosalia*, numită astfel pentru că se aduceau roze la mormintele familiale și se făceau ospețe pentru morți, ca sărbătoare estivală prezintă unele aspecte ceremoniale inedite față de Feralia și Parentalia.

O dată cu instituirea administrației și jurisdicției romane în Dacia, s-au introdus și aceste trei sărbători romane ale cultului morților. Dintre

aceste forme de cult al morţilor, Rosalia s-a impus mai mult atit în mediul sătesc, cit şi în cel citadin, fiind mai comprehensibilă pentru dacii deveniţi cetăţeni ai Imperiului roman. Aşa se face că Rosalia (la daco-romani *Rusaliile*), cu întreaga lor trenă de obiceiuri şi tradiţii mitice daco-romane, a reuşit să supravieţuiască în forme populare şi după răspîndirea şi oficializarea creştinismului ca religie de stat, pînă în vremea noastră.

Toţi istoricii culturii latine din provincia romană Dacia recunosc suprapunerea cultului morţii învingătorilor peste cel al învinşilor. Îngemănarea recuzitei funerare, a riturilor şi ceremoniilor, a valenţelor mitice şi a semnificaţiilor se resimte abia mai tîrziu peste tot în Dacoromania. E vorba de Parce (urse), semnele de moarte, moartea constatată ca atare, toaleta mortului, cîntecele de priveghi, de înmormîntare, de însemnele mormîntului, stîlp-stelă, brad funerar, de pomeni periodice, de *ospăţul funerar*, de *comîndare*, de *danii* etc.

La fondul daco-roman al cultului morţilor din perioada transformării Daciei în provincie romană se adaugă elemente şi forme noi de cult al morţilor aduse în Dacia de cohortele de legionari recrutate din cele patru puncte cardinale ale imperiului. La aportul cultului funerar adus de legionarii romani trebuie adăugată liberalizarea riturilor şi ceremoniilor funerare în faza de destrămare a Imperiului roman, cu repercusiuni evidente şi în provincia Dacia, în procesul căreia intră şi *apariţia creştinismului primitiv*. D. M. Pippidi, în mai multe lucrări [45], este preocupat de istoria coloniilor greceşti de pe litoralul dobrogean al Mării Negre. Într-una din aceste lucrări se referă indirect la aspecte ale cultului morţilor, în legătură cu ofensiva cultelor personale ale împăraţilor romani Caesar, Augustus, ca şi a cultelor orientale : egiptean, sirian, anatolian şi iranian. Se referă direct la cultul morţilor în studiile despre mormîntul cu papirus, simbolul palmelor înălţate, creştinismul primitiv.

13. Mîna simbol funerar. — Într-un studiu consacrat figurării motivului mîinii [46], în partea privind arheologia funerară din Dacia preromană şi din Dacia romană, am trecut în revistă tot ceea ce pînă în 1964 se cunoştea în literatura română în acest domeniu : mîna figurată în gravurile parietale (C. N. Plopşor, la care adăugăm materialele descoperite de Vasile Boroneanţ), scheletul cu mîinile ridicate în mormintele cu ocru (Vl. Zirra), statuetele fără mîini din perioada bronzului, vase cu mîini ornamentale incizate pentru perioada bronzului, ştampilele de olari cu mîinile ridicate în sus (D. V. Rosetti şi V. Zirra), mîna votivă a lui Sabazios (M. Macrea), sigiliile de amfore (G. Cantacuzino), stelele elenistice (Gr. Tocilescu, T. Sauciuc-Săveanu), mîna dreaptă cu două degete ridicate în sus (Cavalerul trac, după Fr. Benoit), acroterele cu mîini ale unui sarcofag din Apulum etc., ca simboluri funerare mixte : solare, medicale, războinice, care circulau ca atare în cultura predacă, dacă, dacă-mixt-helenică în Pont şi daco-romană în general.

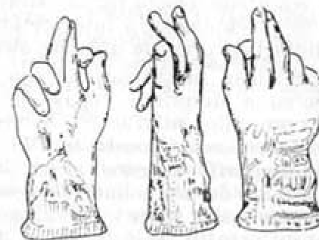
Din structura mitologiei morţii la romani (anticipat şi, implicit, la grecii antici) unele elemente şi aspecte se transmit la daco-romani. De liberalităţile mitologice şi religioase ale romanilor beneficiază şi daco-romanii deveniţi cetăţeni ai imperiului. Cultul morţilor, reglementat riguros de romani, atît cutumiar cît şi statal, cedează treptat administrativo-juridic, însă nu integral, cultului morţilor populaţiei dace romanizate. Aşa se explică *sinteza* (nu sincretismul) la care ajunge *mitologia morţilor* la daco-romani, în care domină concepţia veche indo-europeană asupra

morţii şi postexistenţei, exprimată în datini consemnate de *datina pămîntului dac*, sau de *legea ţării* daco-romane, după chipul *legii romane*.



Fragment de vas ritual, după Vlad Zirra.

Ştampile de olar cu motivul închinării la soare, după D. V. Rosetti.



Mîna votivă a lui Sabazios după M. Macrea.

14. Etnothanatologia populară. — La contribuţia arheologiei funerare şi a istoriei mitologiilor înţelegem să adăugăm şi contribuţia *etnologiei funerare* (aşa cum aceasta este relevată de etnografia funerară, folclorul funerar şi arta somptuară) la studiul *mitologiei morţii*. *Etnologia funerară* cercetează întîi relictele etnografice şi de artă populară şi concomitent reminiscenţele folclorice, ca *documente etnoistorice* pre- şi proto-române, paralel cu *documentele etnografice, folclorice şi de artă populară vii* care, în ansamblul lor, exprimă concepţia şi viziunea particular românească încă în vigoare despre *moarte şi postexistenţă*. Deci, etnologia funerară reconsideră cercetările mai vechi în comparaţie cu cele mai noi, unele chiar recente, de thanatologie, într-o sinteză globală şi unitară care este mitologia morţii.

În expunerea mitologiei morţii, concepută şi elaborată ca *substratul ideativ al oricărei mitogeneze* şi prin aceasta a oricărei *mitologii etnice*, înţelegem să recurgem, pe cît posibil, la schema tematică a categoriilor

mitice, a ierarhiei divinităților morții (daimoni, semidivinități, divinități și eroi) și a riturilor și ceremoniilor corespunzătoare, enunțate ca atare în capitolul introductiv al mitologiei române. Se înțelege că în expunere nu ne interesează aplicarea mecanică a unei scheme derivate din schema mitologiei generale, ci numai a unei scheme orientative și selective a materialului de care dispunem în stadiul actual al investigației științifice.

De aceea, *mitologia morții în viziune românească* este mai mult decît o sinteză etnothanatologică a etnografiei funerare, folclorului funerar și artei somptuare. S-ar putea spune că în structura ei este și exprimă un *străvechi inventar funerar*. De aceea nu putem pune semn de egalitate între mitologia morții și cele trei discipline etnologice care studiază moartea (etnografia funerară, folclorul funerar și arta somptuară). Mitologia morții folosește selectiv materialele furnizate de aceste trei științe etnologice, pentru a descifra din conținutul lor elementele din care să reiasă concepția și viziunea despre moarte în spiritualitatea română, pentru a surprinde esența și semnificațiile istorice ale acestei concepții și viziuni în autenticitatea și în continuitatea ei.

Despre unele aspecte etnothanatologice române s-au ocupat Dimitrie Cantemir[47], B. P. Hasdeu[48], Simeon Fl. Marian[49], Th. Burada[50] și mulți alții. Toți au abordat în studiile lor metoda descriptivă a obiceiurilor și miturilor funerare, trecînd în revistă: semnele de moarte, cauzele morții, momentul morții, toaleta morților, pregătirea sicriului, a însemnelor funerare, a pomenilor, doliul, riturile de inhumare, cortegiul funerar, înhumarea, succesiunea. Dar etnothanatologia nu se reduce numai la descrierea sistematică a morții; ea presupune și o interpretare escatologică a funeraliilor. Numai că mitologia morții de abia de aici încolo începe.

Nici unul din specialiștii menționați nu și-a propus să depășească propria disciplină pentru a desprinde temele și problemele mitologiei morții la români. După propriile-i mărturisiri, Mircea Eliade[51] afirmă că a ținut „cîteva cursuri și seminarii recente la Universitatea din Chicago despre *mitologia morții* și *riturile funerare*" și că [în volumul al doilea al aceleiași opere] se va ocupa și despre colinde, călușari și alte teme de mitologie a morții. Cum nu cunoaștem toate aceste materiale, nu ne permitem să anticipăm în ce constă această temă enunțată de marele nostru compatriot.

În interpretarea noastră a mitologiei morții ne propunem să sesizăm cele patru *trepte de consacrare* sau de *sacralizare a morților*, reprezentînd, în fond, cele patru transformări stadiale ale divinizării. Divinitățile propriu-zise pot trece prin toate stadiile sacralizării, pot involua (în semidivinități, genii și eroi) și revolua de la acestea spre forma lor dominantă; eroii pot involua spre daimoni și revolua spre semidivinități și divinități. Teoria lui J. Campbell, după care eroii pot avea 1001 de fețe divine, nu explică natura transformărilor stadiale, adică a ipostazierilor divine la care ne referim, ci numai a metamorfozărilor divinităților în funcție de unele preocupări ale lor. Asupra acestor aspecte teoretice ale transformărilor divine am insistat în *Introducere* în partea intitulată „ipostaze și metamorfoze divine", în care am precizat în ce constă natura ipostazelor ca încărcătură gradual-divină și natura metamorfozelor ca schimbări formal-sacrale de viață ocazional profană.

În elaborarea ei, teoria lui Campbell e numai un aspect al ipostazelor și metamorfozelor divine care se aplică nu numai la eroi, ci pe întreaga scară a divinităților, în daimonologie, semideologie și deologie. Campbell

interpretează evhemerist eroologia, renunțînd cu totul la substratul biopsihic al fanteziei creatoare de mituri referitoare la demoni și zei, fără a porni de la realitate, dar care anticipează unele forme ale realității posibile (ex. mitul lui Icar, lui Prometeu etc.).

Întrucît unele aspecte ale thanatologiei române au fost prezentate analitic de menționații specialiști români, nu înțelegem să revenim asupra lor, decît acolo unde cercetările noastre aduc date și interpretări noi, ca și asupra acelor aspecte care au fost pînă acum studiate în pripă, sau cărora noi le acordăm o valoare inedită de resturi mitice. Însă cum aceste aspecte ale mitologiei morții pot alcătui teme generative de sine stătătoare în mitologia română (exemplu *ursele*, strămoșii și moșii), ne-am hotărît să le prezentăm separat în capitole anume. Prezentarea noastră urmărește numai adîncirea problematică a temei abordate, pentru o cuprindere mai amplă a laturilor mitologiei române.

Acolo unde va fi cazul, ne propunem să urmărim și *transfigurările de factură creștină primitivă* ale unor aspecte ale mitologiei morții, pentru a putea astfel intui mai departe capacitatea poporului român de a mitiza și în domeniul confesiunii lui oficiale, în spiritul străvechii lui concepții mitologice.

Cu toată unitatea de ideație și imagologie mitică, în sistemul de credințe, datini și tradiții mitice funerare se întîlnesc uneori elemente și aspecte thanatologice care contrariază bunul simț, frustrează imaginația cea mai bizară, lasă perplexă orice capacitate de recepție a omului de știință.

Noi nu ne propunem să trecem în revistă toate contrarietățile, aberațiile și absurditățile pe care le include orice cercetare analitică a mitologiei morții, ci numai să redăm caracterele ei esențiale, temele și problemele speciale ale domeniului ei și ponderea pe care acest capitol o deține în realitate în mitologia română.

15. Daimonizarea și desdaimonizarea. — Românii considerau pînă în plin ev mediu pe unii morți ca *daimoni* (ca genii), protectori sau distrugători ai familiei, spiței de neam, obștii sătești, ai comunității de gintă, ai cetății și chiar ai tîrgului și orașului. Daimonologia morții, ca parte a mitologiei morții, e cea mai complexă în istoria mitologiei românești. Explicația se datorește mai ales impactului poporului român cu popoarele migratoare, a căror mitologie generală se afla îndeosebi pe treapta demonologiei. Popoarele migratoare reduceau relațiile lor social-economice cu românii la protecția divină a daimonologiei lor funerare, în primul rînd, care indirect a contaminat și influențat datele generale ale daimonologiei autohtone.

Orice daimonologie funerară este de fapt sau poate fi prima treaptă de elaborare a unei mitologii a morții și prin aceasta a unei *mitologii etnice*. Fără daimonologie funerară nu poate fi concepută nici o mitologie a morții. Studiul daimonilor buni sau răi, celești sau teriomorfi, aerieni sau subterani, al daimonilor care impun omului un echilibru spiritual sau care îi dezechilibrează spiritul pentru a-l subjuga și îl subjugă pentru a-l pierde, alcătuiește un capitol ce ține de viața domestică, sătească, citadină, de *condiția umană* și destinul uman.

Daimonologia morții la români relevă primele reacții ale omului în legătură cu „misterul morții".

Întocmai ca și mitologia antică greco-romană, care menționează două categorii de daimoni (sau genii): superiori (celești) sau inferiori

(infernali), în mitologia română aceste două categorii de *făpturi daimonice* prezintă o ipostază umană și una transumană (de spirite). Făpturile daimonice provin din morți, care ca oameni s-au născut însemnați și au dus o viață predestinată, bună sau rea. În timpul vieții și după moarte spiritul lor a acționat conform caracterului lor daimonic genuin.

Daimonii benefici și cei malefici își contracarează reciproc activitatea. În ipostaza lor umană daimonii benefici au înfățișare plăcută, sînt firi tandre, au privire senină, se comportă blînd și fac acte de binefacere, sprijină pe sărmani, alină suferințele bolnavilor și handicapaților, fapt pentru care după moarte sînt considerați *genii faste*, protectoare ale gintei. Daimonii malefici în ipostaza lor umană se nasc cu căiță pe cap, au părul roșcat și șira spinării prelungită cu o codiță, uneori picioarele sînt cu copite. În ipostaza lor umană, daimonii malefici se comportă ca oameni sadici, răufăcători, hoți, criminali (cu părinții și rudele, cu vecinii și prietenii lor), iar prin moarte daimonismul lor malefic crește în grad și putere.

Geniilor bune li se consacră un cult periodic de abordare în comunitățile gentilice, tribale sau etnice. De la adorarea spiritelor bune se trece la *eroizarea* lor prin rituri de *sacralizare sau consacrare*. Spiritele bune, în noua lor calitate, devin *eroi protectori* sau *eroi salvatori*.

Oamenii răi, din care provin *daimonii răi*, puteau fi împiedicați să facă rău prin *rituri de îmblînzire* sau chiar de *desdaimonizare parțială*; iar după moarte, prin *rituri ante-sepulcrale* (cînd erau considerați, din viață, *strigoi, moroi, pricolici* și *tricolici* sau inutile în cazul *lapidarii*); *sepulcrale* (în timpul inhumării, *normale* sau *anormale* în cazul *călușarilor* uciși în joc de adversarii lor, alți călușari) sau *post-sepulcrale* (la 3 sau 7 zile, la trei sau șapte ani), prin rituri de *desdaimonizare radicală*[52].

În cazul unui demonism acut cu efecte imprevizibile, intervin de cele mai multe ori în viață *rituri de mutilare* și după moarte *rituri de extirpare și incinerare* (a inimii), și uneori *rituri de decapitare post-sepulcrală* la un număr fatidic (3 sau 7) de zile sau ani.

Prin „mistere teurgice" încercau grecii și romanii să purifice „sufletul spiritual" (πνευματικὴ ψυχή), cu riscul de a distruge fizic pe cei posedați de daimoni răi „pentru realizarea întoarcerii sufletului la zeu" (E. R. Dodds, *Dialectica spiritului*, p. 321 — 322).

În concepția populară a românilor, daimonii răi nu puteau fi conjurați să se îmbuneze numai prin cuvinte, corpurile lor nu puteau fi purificate și nici pedepsiți să renunțe la activitatea lor, ci distruși *pe calea magiei* distructive, prin *rituri violente* de *desdaimonizare*.

Pentru români, mitologia morții se referă la *tematica morții și postexistenței*, la *întruchipările mitice care intervin în procesul morții* sau postexistenței și la *ritologia funerară*.

Moartea și postexistența au fost considerate, în istoria credințelor și ideilor mitologice ale poporului român, cînd rezultatul verdictului inexorabil al uneia dintre urse, cînd drept efectul luptei dintre zeii potrivnici Fărtatul și Nefărtatul, care își dispută mereu rostul creațiunilor lor: *omul*, animalul, planta. În această dispută, accentul cade pe om, făptura cea mai apropiată de divinitate. Cum vom constata în capitolul consacrat antropogoniei — pieirea sau moartea ciclurilor de oameni este justificată mitic diferit.

Prin moarte, după mitologie, sufletul omului se reintoarce în lumea spiritelor sau *cealaltă lume*, unde duce o post-existență conformă vieții

lui; pentru ca întoarcerea să fie o integrare cu comunitatea morților, trebuie să fie respectate toate *riturile funerare*.

Moartea este, conform concepției thanatologice românești, inerentă oricărei ființe pămîntești, pentru că orice ființă începe să pășească pe drumul morții chiar de la naștere. Semnele morții accidentale sînt diferite de cele ale morții naturale. Moartea accidentală este anunțată de vise zise „profetice", stările de neliniște, graba de a încheia anumite socoteli din viață cu rudele, prietenii, vecinii.

După decesul succesiv al cîtorva copii din aceeași familie (între 3 și 7), se recurgea la *rituri speciale de împiedicare* a acestui soi de moarte: se cîntărea ultimul copil pe pragul casei, luîndu-se cumpăna lui cu un bolovan, care era apoi îngropat ca un mort în curtea gospodăriei; sau se vindea ultimul copil pe fereastră sau prin gard primului trecător în zori de zi după naștere și i se schimba numele predestinat cu altul dat de trecător, după care se răscumpăra copilul; sau moașa sfătuia pe femeie să nască *pe pămînt, pe paie în cîmp* sau *pe vatra casei* pentru ca *pămîntul-mumă, paiele* sau *focul casei* să apere progenitura împotriva duhurilor necurate care provoacă moartea timpurie. De pe pămînt fătul era ridicat în sus la grindă, închinat la soare și apoi scăldat ritual (prima scaldă).

La moartea naturală, de boală sau de bătrînețe, erau alte semne psiho-somatice personale și semne provenite de la animalele domestice de curte sau de la păsările nocturne care vestesc astfel dispariția. Nu este cazul să le înșirăm pe toate acestea în sinteza noastră integratoare. Odată moartea declanșată, rudele, vecinii sau prietenii procedau la toaleta mortului, așa cum e descrisă analitic de Simeon Fl. Marian[53].

Pentru a înțelege în ce constă concepția și viziunea morții la români, se impune în prealabil o precizare. Între om și plantă românul a conceput o *cosubstanțialitate mitică* prezentă în toate etapele ciclului vieții lui, de la naștere pînă la nuntă, la moarte și după moarte[54].

16. Moartea pe pămînt sau pe paie. — După o datină străveche, cînd cineva trăgea să moară, era pus pe pămînt, pe paie, numai în cămașă, fără pernă, în credința că astfel suporta mai ușor moartea. Ritul morții pe pămînt sau pe paie era îndeplinit cu precădere de agricultori și păstori în zonele de fineață, a depresiunilor intra- și extracarpatice. Copilul era ritual închinat de mic la brad. Creștea avînd grijă de dublul lui, bradul. Destinul lor se împletea în tot timpul vieții. Cînd tînărul se îmbolnăvea, părinții mergeau la brad să-i ceară ajutor. Cînd se însura, mergea la brad să-l anunțe ritual de nuntă, bradul participa la nuntă alături de miri, era purtat în hora nunții de brădar. După nuntă, bradul era suit pe casă pentru protecția vetrei mirilor. La moarte se folosea bradul funerar.

17. Bradul în mitologia morții. — Așa se face că *bradul* deținea un rol important în mitologia vieții și continuă și în cea a morții.

În Bucovina, pînă la începutul secolului al XX-lea, pentru moartea survenită în așa-zise „locuri neumblate", cînd după îndelungi căutări rămășițele celui considerat mort nu au putut fi găsite și recuperate, i se făcea un cenotaf, în care se îngropa, după toate regulile, un trunchi de brad. În acest caz bradul trebuie să aibă statura aproximativă și „fălosenia" cuvenită celui considerat mort.

În vîrful bradului care substituia mortul se punea o căciulă albă (simbol al purității) cu „prim" negru (manșeta de blană, simbol al doliului). Pe două ramuri opuse ale bradului se introduceau mînecile unei cămăși

cusute cu flori şi apoi ale unei bundiţe. Trunchiul bradului era petrecut pe cracul unui iţar alb. Trupul improvizat din brad era încins cu un brîu roşu. Bradul astfel înveşmîntat era aşezat în sicriu şi pe presupusul piept al mortului se punea o icoană [55].

Un *tînăr nelumit* (care nu a fost însurat) presupus a fi mort era înlocuit cu un trunchi de brad tînăr în cosciug. Ritul îşi avea explicaţia lui thanatologică. Între omul din Carpaţi şi bradul carpatin cosubstanţialitatea magico-mitică şi o comunitate de destin se manifestau în toate împrejurările vieţii şi ale morţii, în baza credinţei generalizate că fiecare om îşi are *un dublu vegetal* în viaţă.

În vîrful bradului e scrisă soarta copilului. Copilul creştea o dată cu bradul. Iar destinul lor se îngemăna în tot timpul vieţii lor. Cînd tînărul voia să se logodească, lua drept martor al intenţiilor lui faţă de fată un brad. O formă de *prenuntă* făceau tinerii păstori din Poiana Sibiului în pădure, înaintea unui brad, unde tînăra pereche îşi jura reciproc credinţă şi căsătorie. Pentru nuntă, flăcăii din ceata tînărului alegeau un brad din pădure, îi cereau iertare că îl taie, dar fac aceasta „să ţină loc de mire/ [pînă la nuntire]/ că este de vîrsta/ împăratului nost'". Era împodobit cu panglici, beteală şi flori de *cumnatele de brad* şi *cumnaţii de brad* şi purtat de *brădar*, un fel de stentor în *colocărie* la casa miresii, unde juca „hora bradului" spunînd „bradule, brăduţule,/ te jucăm drăguţule / la casa miresii/ şi-a împărătesii / ca să ţii tu parte / mirelui de departe (...)" [56].

La moarte se tăia un brad din munte. Flăcăii din ceată se rugau de asemeni să-i ierte că-l taie, dar a murit fratele lui şi trebuie să-l ducă la înmormîntare. Şi în procesiune funerară era purtat în alai la casa celui decedat, de unde apoi era inclus în convoiul funerar la cimitir şi implantat pe mormînt.

Celui nelumit „mort în străinătate" i se ridica un cenotaf în cimitir şi în sat, în faţa gardului o troiţă şi i se dedica un brad spre pomenire.

18. Măştile funerare. — În legătură cu toaleta morţilor se impune să menţionăm unele aspecte care au fost neglijate, deşi prezintă o importanţă deosebită pentru mitologia morţii. Ne referim la măştile funerare şi la multiplele lor semnificaţii magico-mitice ce le colportă prin alegorii, metafore şi simboluri. Unele *prezervă imaginea mortului* împotriva unor demoni malefici, altele *o substituie cu una mitică* a strămoşilor ancestrali, şi altele *însoţesc funeraliile* cu valenţele lor mitice de imagini ale unor făpturi divine.

Din categoria măştilor care prezervă imaginea mortului, ne referim la *masca-cămaşă de înmormîntare* (din judeţul Gorj) şi la *pînza de faţă* (din acelaşi judeţ) [57].

Prin *masca-cămaşă de înmormîntare* trebuie să se înţeleagă o mască integrală sau o „mască-costum" realizată dintr-o cămaşă lungă, ţesută din cînepă sau in netopit, astfel încît să nu aibă nici un orificiu pentru cap şi mîneci; să fie deschisă numai la poale pentru a putea fi înfundată cu un şnur petrecut în tivul poalelor ca să le strîngă şi să le lege ca o gură de sac. Această *cămaşă complet înfundată* era confecţionată în casă chiar de către femeia pentru care era destinată, sau pentru părintele sau soţul ei. Era uşor ornamentată în dreptul capului cu patru găurele brodate în roşu, dispuse simetric faţă de o a cincea din mijlocul lor. Se încheiau tăbliile de pînză cu „cheiţe" şi rar cu „ciucuri" roşii, ca şi mînecile şi poalele.

În această mască-cămaşă era introdus cadavrul nud şi apoi aşezat în sicriu pentru înmormîntare.

În *măştile-cămăşi de înmormîntare* erau îmbrăcaţi numai cei ce consimţeau pe cînd erau încă în viaţă să şi le confecţioneze. Ritualul confec-



Masca-cămaşă de înmormîntare, judeţul Gorj.

ţionării a dispărut o dată cu credinţa în utilizarea lor. Era un dublu instrument de prezervare magico-mitică : pe de o parte a cadavrului împotriva daimonologiei nefaste a mormîntului, pe de altă parte a membrilor familiei împotriva unei eventuale strigoizări după moarte a purtătorului ei.

Un substitut al măştii-cămăşi de înmormîntare este „pînza de faţă", un fel de mască reductivă de tipul obrăzarului, utilizată în toată perioada feudală la înmormîntările celor care aveau de ascuns un rictus de boală, o mutilare accidentală a feţii sau care au lăsat cu limbă de moarte să li se acopere astfel faţa. Pînza de faţă putea fi un ştergar îngust, care se pune orizontal pe faţă.

Din *toaleta mortului* (frate, logodnic, soţ, părinte, bunic) făcea parte în trecut şi *ritul tăierii podoabelor capilare, cosiţele*, uneia dintre femeile din familie (fetei, surorii, nevestei, mamei) înaintea mortului şi depunerii lor ca ofrande în sicriu şi pe mormînt. Tăierea cosiţelor era cel mai *pios gest* pe care îl acorda mai ales nevasta mortului, în lipsă, fata mortului,

sora sau mama lui. În comunitatea sătească *mutilarea capilară* în semn de ofrandă funerară era privită cu mare cinste.

Se cunoșteau două variante ale acestui rit funerar : una conform căreia cosițele tăiate se așezau în sicriu lîngă cap și pe umeri, la dreapta și stînga mortului ; și alta conform căreia femeia care-și tăia părul punea o cosiță în stînga mortului în sicriu și alta o atîrna la stîlpul funerar care se înfigea după înmormîntare la capul mormîntului. În unele părți ale Moldovei a supraviețuit pînă în preajma vremii noastre, din varianta a doua a ritului funerar, numai punerea cosiței într-un băț pe mormînt.

Informațiile referitoare la ritul ofrandei funerare a cosițelor nevestei mortului au fost prezentate de T. Pamfile ca o simplă curiozitate thanatologică, fără să se comenteze formele, rostul și simbolismul lui în comunitatea sătească feudală.

Pentru a sesiza importanța acestui rit funerar și semnificația lui mitologică, sîntem nevoiți să aruncăm o privire retrospectivă asupra altui rit străvechi similar, referitor la sacrificiul funerar la traci. Ne gîndim la Herodot, despre a cărui referință am mai menționat în acest capitol. Este vorba de sacrificiul uneia din soții sau concubine înaintea înmormîntării și după aceea a îngropării ei alături de bărbatul mort.

Între acest rit străvechi de sacrificare a unei femei iubite în numele tuturor celorlalte femei din familie și ritul sacrificării cosițelor unei femei iubite din familie (fiică, soră, soție sau mamă), există o legătură ancestrală magico-mitică. Fondul ritului este sacrificiul uman (întîi integral și apoi parțial disimulat), care era făcut în ambele cazuri înainte de actul înmormîntării ; în primul caz prin *înjunghiere* — deci un fel de *tăiere* ; în al doilea caz prin tăierea propriu-zisă a podoabei feminine — deci *mutilarea prin tăiere*.

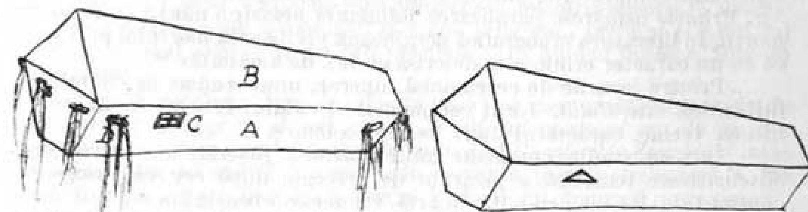
Ipoteza noastră, care are șansa de a fi veridică, explică tăierea și așezarea cosițelor în sicriu ca *reeditarea în alte condiții* etnomitologice a sacrificiului funerar global la traci printr-un sacrificiu funerar parțial disimulat la români, un simbol al reintregirii androginismului spiritual printr-un transsimbol al aceluiași androginism. Tăierea și așezarea rituală a cosițelor (fetei, surorii, mamei sau nevestei) în coșciugul bărbatului mort din familie (frate, tată, soț) sau a unui bărbat intrat în familie (ca logodnic sau soț) este *un relict funerar* dublat de *o reminiscență mitică* a ceea ce s-a transgresat de la străvechii indieni prin indo-europeni. E vorba de *cultul satiilor* în forma integrală, moștenit de traci ca popor indo-european și transmis în forme transvaluate la români, în compoziția etnică a cărora intră o doză de sînge trac, asimilat de sîngele latin (de asemenea indo-european). Drept vorbind, cultul satiilor a supraviețuit la indieni pînă în plin ev mediu asiatic.

De acest rit funerar transsimbolizat al sacrificării cosițelor soției în sicriul sau pe mormîntul soțului decedat sîntem nevoiți să legăm și alt rit funerar, menționat de Simeon Fl. Marian. „În Banat [în 1892], cum se ajunge cu mortul în țintirim, o femeie din neamurile acestuia, mumă, soție, soră sau o altă nemotenie, alerga înaintea procesiunii, se *aruncă în groapă* și cu o maramă în mîna dreaptă atingea pereții gropii de trei ori după olaltă, ca și cum ar voi să-i măture, și apoi iase afară". Atît, despre acest aparent ciudat obicei funerar. În realitate e tot *un relict de rit funerar* care vine să confirme străvechiul simbol al cultului satiilor printr-un transsimbol funerar feudal.

19. Fereastra sufletului. — De recuzita toaletei mortului mai ține și tăierea unor *orificii*, cu anumite rosturi rituale, în *lada sicriului*. Simeon Fl. Marian menționează pentru Transilvania și Bucovina „datina de-a *se înfunda sicriul* cu totul la picioare", cu ceea ce bocetul spune că „trebuie lăsate în căsuța de brad (. . .) *uși la picioare*". Și numai „în Bucovina că se face de-o parte și de alta în dreptul capului mortului cîte *o ferestruică*, pentru ca să se răsufle, să vadă gloata ce s-a adunat ca să-l petreacă și să-și ia ziua bună de la ea", sau în Muntenia „o mică ferăstruică în dreptul capului, ca să aibă pe unde vedea și auzi sfaturile ce i se dau (. . .) și intra broasca să ciupească de nasul mortului ca (. . .) să înceapă a putrezi"[58].

Ca element de continuitate în mitologia morții, prin ritul *ferestrei sufletului* ințelegem, încă din neolitic, o spărtură în pîntecul *vasului funerar* în care se punea cenușa cu oasele calcinate după incinerarea mortului[59]. Din neolitic s-au transmis pînă în evul mediu credința și obiceiul perforării unui orificiu în cutia cu oseminte (coșciugul), pentru ca acesta să poată comunica în timpul consacrat bocirii și după aceea cu comunitatea lui familială sau sătească. Așa că din evul mediu și pînă în prezent s-a continuat perforarea unui orificiu în sicriu pentru a îndeplini aceeași funcțiune rituală închipuită din neolitic. Sub influența creștinismului s-a susținut că orificiul este o fereastră care servește sufletului mortului în Marea Trecere pe Lumea cealaltă, să mai audă și să revadă prin Vămile văzduhului (influența medievală) pe cei dragi lucrînd și vorbind în jurul casei în gospodăria lui de pe pămînt.

Ritul „ferestrei sufletului"[60] s-a menținut de-a lungul versantului exterior al Carpaților Răsăriteni și Meridionali pînă în secolul al XX-lea. La „fereastra sufletului", în timpul priveghiului nocturn pîlpîia o lumînare și se bocea. „Bocetul la fereastră" (se înțelege la „fereastra sufletului", nu *zorile* care se boceau la fereastră), în versuri, era de o sensibilitate poetică inegalată în alte produse ale genului funerar. Bocetul la *fereastra sufletului* semnifica totodată și o transsimbolizare poetică a *strigării la urechea mortului*, pe nume, în șoaptă, de trei ori, de trei ori normal și de trei ori violent, pentru a-l readuce la viață din eventuala letargie în care ar fi fost prăbușit de daimonii malefici ai morții. În acest caz „fereastra sufletului"



Fereastra sufletului, Mehedinți, Bobița-Severin.

reprezintă mai departe transfigurarea plastică, în corpul sicriului, totodată a *urechii* și a *ochiului* mortului.

Pentru *mitologia morții* fereastra sufletului prezintă o importanță deosebită : prin formele pe care le ia, prin numărul lor, prin funcțiunea lor și prin geneza și semnificația străveche pe care o promovează. În sicriu

se tăiau două „ferestre ale sufletului" pe care sătenii le denumeau, ca și cum ar fi fost un singur orificiu, „fereastra sufletului". *Ferestrele sufletului* erau de fapt două *orificii laterale*, in lada sicriului, făcute in dreptul capului, in formă de triunghi (pentru bărbat Δ; pentru femei ∇), in anumite zone in formă de *cerc* ○ sau de *pătrat* □, uneori paralele și in formă de cruce. *Orificiile* acestea rămineau deschise tot timpul priveghiului și inclusiv la ingropare, cind se acoperea sicriul cu pămint. Cind se așeza mortul in sicriu — la ferestrele sufletului se aprindeau luminări in sfeșnice, care trebuiau să ardă continuu pină la ieșirea mortului din casă. Tot la ferestrele sufletului se bocea in versuri sau liber, in nopțile de priveghi. În versuri boceau bătrinele satului; *boceau în versuri* bocitoarele profesioniste; boceau liber rudele apropiate.

Pină la inceputul secolului al XX-lea inmormintarea in sicriu cu ferestre ale sufletului a fost răspindită in intreaga depresiune *intra-* și *extracarpatică* din nordul țării pină la sud-vest la Dunăre, la Drobeta Turnu Severin. Confecționarea ferestrei sufletului coboară in timp de la sicrie la *vasele funerare* de pe teritoriul Daciei anteromane, care aveau pe partea superioară a pintecelui o ciobitură pentru a se alcătui un orificiu prin care *sufletul* rămășițelor celui din vasul funerar să poată intra și ieși după voie după inhumare. Deci fereastra sufletului e o practică și un rit preistoric, la populația autohtonă din Dacia preromană, care a fost transmis printr-o continuă tradiție rituală și ceremonial funerar. Iată un cint funerar — cu accente de bocet — cules de noi din nordul Mehedinților: „Cată (...) Cată,/ cată ce-am făcut,/ ladă cum ai vrut;/ ce ți-am rinduit,/ meșteri am tocmit,/ nouă meșteri suri,/ cu nouă securi,/ ladă ca să-ți facă,/ cu nouă ferești,/ s-auzi și zărești,/ ce se-ntimplă-n sat,/ de cind ai plecat,/ ce se-ntimplă acasă,/ ce avem pe masă / și ce ne lipsește/ și nu prisosește. / Pe-o fereastră vezi,/ să vezi să nu crezi;/ pe alta s-auzi,/ s-auzi să n-auzi;/ pe alta să-ți vie/ miros de tămiie;/ pe alta in soare /behet de mioare,/ pe alta in lună / ce-abia ne imbună / cum de-atita silă / ne zbatem de milă,/ cum unii ne fură / și alții ne-njură (...)".

20. Vivificarea mortului în spectacolul funerar. Gogiul și Unchiașii. — În primele două nopți de priveghi, in camera funerară sau intr-o cameră alăturată se petrec două categorii de jocuri: unele de presupusă *vivificare a mortului*, complexe, de *caracter erotic* și altele, simplexe, de *ceremonial funerar*. Primele urmăresc paralizarea influenței nefaste a morții și demonilor morții. În literatura etnografică ucraineană vivificarea mortului prin jocuri ce au un caracter erotic este descrisă cu lux de amănunte [61].

Printre jocurile de ceremonial funerar, unul studiat in semnificația lui mitică este *Calul*. Jocul ceremonial al calului funerar a căpătat, in ultima vreme, caracterul unui joc de societate.

Într-un studiu consacrat unui *Spectacol funerar*, am intreprins o sistematizare tematică a jocurilor de priveghi după criteriile reflectării conținutului lor magico-mitic in artă. Cu această ocazie am amintit citeva spectacole funerare pe tema *calului*, pentru a ne opri la cel mai reprezentativ spectacol funerar — Gogiul — in care supraviețuiesc superstiții și credințe străvechi al căror conținut s-a alterat, dar care printr-o analiză comparativ-istorică a putut fi reconstituit in semnificația lui arhaică. Spectacolul funerar al Gogiului din sudul Moldovei, zona Adjud, comuna de deal Găiceana, consta din trei părți, ce se jucau in intervalul aceleiași nopți de priveghi la casa indoliată, chiar in camera mortuară. Un străjer anunța jocul, gazda primea jocul, străjerul chema *Gogiul*. Doi tineri,

de cele mai multe ori *mascați*, intrau tiriș pe un scaun lunguieț de lemn, numit *cal*. Cel din față era Vornicul, cel din spatele Vornicului, *Gogiul*, așezat in poziție normală. Vornicul dădea bună seara celor ce privegheau mortul, și anunța *însurătoarea Gogiului*. Gogiul mut, zimbea trist tuturor. După ce Vornicul cu Gogiul pe cal dădea ocol mortului (așezat in mijlocul camerei), ieșea. În ocolul dat mortului, Vornicul spunea „să-ți fie de bine, Gogiule". În ocolirea camerei, care era totodată și ocolul mortului, Vornicul făcea glume și ironii decente la adresa insurătorii mortului — alias Gogiul. După o pauză, cit era necesar să se tragă pe git două țigări, străjerul anunța din nou intrarea Gogiului. De astă dată Vornicul stătea normal pe cal, iar Gogiul mut de-a-ndăratelea, adică cu spatele la Vornic. În mersul tirșit al scaunului-cal, Vornicul *bocea* pe Gogiu, impărțind pietricele (inchipuind pomana) și bețișoare (inchipuind luminările). Vornicul se jelea in fața fiecărei femei ce veghea mortul, in forme corespunzătoare virstei, gradului de rudenie și simpatiei ce i-o nutrea. Înconjurind camera funerară și deci și pe mort, ieșea tirșind scaunul-cal cu Gogiul mut in spate. După o altă pauză, intră Vornicul cu Gogiul călare in poziție normală pe *scaunul-cal*. Vornicul dădea bineți, spunind fiecăreia in parte că a inviat Gogiul, totodată cerind să i se restituie „colăcica" (pietricica) și „luminărica" (bețișorul) primite. Cine nu le putea restitui era lovit cu *mișca* (o biciușcă), ironizat și chiar satirizat aspru. Apoi Vornicul cu Gogiul călare pe scaunul-cal ieșeau in hărmălaia generală a celor de la priveghi.

Analiza lexicală a numelui de Gogiu ne-a dus la constatarea că deriva din *gogă* sau *goge*, care inițial avea mai multe ințelesuri corelate, din care ne interesează cel care exprimă: o ființă fantastică, arătare, fantomă, sperietoare. De unde și ințelesul lui *a gogi* (= a fi trist). Analiza folclorică a lăsat să se ințeleagă că Gogiu ca ființă fantastică este *o alegorie funerară* a mortului. La intrebarea anchetei de teren: cine este Gogiu? s-a răspuns: „Gogiu ar fi cam mortu; mortu care s-a-nsurat; mortu care a murit; mortu care a-nviat". În alți termeni, nu este vorba de moartea concepută ca o nuntă, ca in *Miorița*, ci de *nunta mortului*, ca in datina cunoscută cu același nume. Dar ne-a dus și la constatarea că scaunul-cal nu ține de recuzita spectacolului, ci de mitologia morții; calul a fost considerat din vremi străvechi *un animal psihopomp*, care purta și proteja pe mort și post-mortem. Fernard Benoit, intr-o lucrare consacrată *eroizării ecvestre* [62], descrie „valoarea psihopompă a calului" la traci, sciți etc., precum și rolul lui dublu de animal solar, intr-un cult uranian, și de animal funerar, intr-un cult chtonian.

În reprezentările dace, calul este redat pe monumente funerare de epocă, uneori singur [63], alteori *călărit de sufletul mortului* sau de *un zeu funerar*. Acesta este cazul *Cavalerului trac* și al *Cavalerilor danubieni* infățișați mai ales pe stelele funerare din regiunea carpato-balcanică [64]. De această reprezentare plastică a calului psihopomp, figurată aproximativ in secolele II și III al e.n., legăm imaginea folclorică a calului din spectacolele funerare la români și indeosebi spectacolul *Gogiu*.

Calul psihopomp se menține la români și in bocete. Într-un bocet din Cireșu, județul Mehedinți, se spune: „Scoală,/ Ioane,/ scoală,/ vezi cine-a venit / in bătătura ta./ A tăbărit / un cal mohorit,/ negru și urit,/ cu coama cănită,/ cu cinga cernită./ Să iei sama bine,/ iebinca sub șa,/ pinzișoara ta;/ să iei sama bine,/ el cin' o pleca/ pe cine-o lua./ Pe tini te

ia / și te va mai duce / la cîmpu cu joc, / c-acolo mai sînt / locuri arătoare,/ flori sămănătoare,/ floare de busuioc / cu dor și cu foc" [65].

Analiza teatrală a acestui spectacol transpune ritul funerar al calului psihopomp adaptat la cerințele unui anumit public — cei ce priveghează mortul. Drama rituală e actualizată de la un mort la altul.

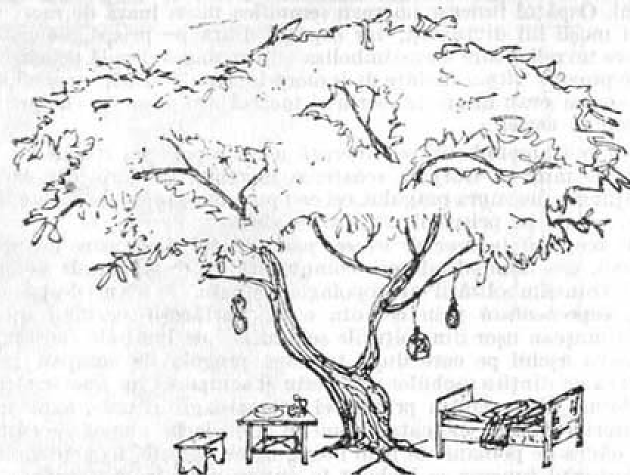


Bocitoare de Mihu Vulcănescu.

În nopțile de priveghi, unele *femei boceau mascate*, pentru a se apăra de demonii malefici ai morții, care dădeau noaptea tircoale cadavrului expus la el acasă în camera funerară. Acestea erau mascate în *mumuițe* (mame bătrîne) pe valea Gurghiului. Bocetul mumuițelor amintește cîntecul bradului adus din munte pentru a îndeplini un rol complex : de substituent al mortului și de arbore sau stîlp *psihopomp* pînă la cimitir și *psihofor* în cimitir.

Tot la priveghiul din ultima noapte, pe valea Gurghiului, feciorii satului întocmesc *o mască alegorică a morții*, care figurează imaginea scheletului morții cu o secere în mînă ; iar după un dans macabru în jurul cadavrului se oprește și simulează deasupra mortului secerarea vieții.

În ultima noapte de priveghi, înainte de înmormîntare, o ceată impară de flăcăi deghizați în *unchiași*, alcătuită în afara satului, într-o pădure de deal, porneau spre sat în convoi hieratic, intrau în sat pe ulița principală și se îndreptau spre casa în care se afla mortul. Mersul lor tăcut, în pas de toiag era însoțit de sunete cadențate de flaute și buciume. Intrau încet în „curtea de priveghi", în mijlocul căreia se afla un rug aprins, în jurul căruia se așezau roată, ținîndu-se de mînă ca într-o horă impietrită. La un semn al vătafului cetei, *unchiașii* începeau să se miște încet, monoton, de la stînga spre dreapta, cînd cu pași apăsați, cînd aerieni, mormăind ceva înfundat sau strigînd violent un fel de incantație-bocet : „Omule-pomule,/ nu te milui,/ nu te jelui,/ bucură-te bucură/că rădăcina ta / murind in pămînt / a prins în cer / și lutul tău / s-a încurat / de unde-a venit / în vis liniștit. / Bucurați-vă bucurați / și voi ceilalți,/ oamenilor-pomilor,/ femei și bărbați,/ beți și mîncați,/ cîntați și jucați / că (...) n-a răpus,/ e numai dus,/ e numai întors / în lumea ce-o fos' (...)" [66]. Unchiașii băteau apoi cu toiegele în poartă, în ușa casei, în mesele cu bucate din



Pom de pomană, comuna Hangu, Valea Bistriței Moldovenești.

curte, în sicriul cu pomana mortului în el, așezat pe prispă, mormăind sau zbierînd cuvinte neînțelese.

În *scenariul funerar al horei unchiașilor* în jurul rugului se remarcă două secvențe semnificative : una solemnă și gravă care corespunde și simbolizează *coborîrea unchiașilor din munți*, din lumea cealaltă, din lumea moșilor și strămoșilor obștii sătești, și o secvență veselă și bizară care corespunde și simbolizează *primirea sufletului mortului între umbrele moșilor și strămoșilor gentilici ai satului*. În secvența a doua intervine o altă ceată de flăcăi deghizați în „babe", care se amestecă cu unchiașii și joacă un număr impar de jocuri funerare, bocind în stilul gefrismelor rituale.

Hora jucată de unchiași în jurul rugului reprezintă un rit de tranziție de la incinerarea mortului la inhumarea lui. Ipoteza aceasta am susținut-o într-un studiu[67] în care demonstrez că *hora unchiașilor* în jurul rugului aprins era relictul unui rit de pregătire al incinerării concrete, și pentru motivul că după acest rit reminiscențial urma a doua zi dimineața inhumarea. În ajun, la priveghi, în hora unchiașilor se pregătea spiritual în jurul rugului drama psihopompă care avea să se consume a doua zi la înmormîntare. O reflectare a ritului de incinerare în balada *Marcu Viteazul*[68] se referă la o reminiscență epică concludentă comentată din perspectiva folclorului funerar de Paul Tutungiu.

21. Elemente arhaice ale dramei funerare. Trena, rugul și hora funebră. — În „curtea de priveghi" se desfășoară „festinul funerar" în doi timpi sacri, primul nocturn, în ultima noapte de priveghi, la care luau parte numai cei mascați în *unchiași* așezați la o masă lunguiață, unde se

ospătează într-o liniște solemnă; și al doilea diurn, a doua zi dimineață, înainte de înmormîntare, la care luau parte numai rudele apropiate ale mortului, așezate pe prispă în jurul sicriului, în care se afla mîncarea mortului. Din pomana pusă în sicriu se ospătau numai rudele apropiate ale mortului. Ospățul funerar nocturn semnifica masa luată de mort cu strămoșii și moșii lui divinizați, iar ospățul diurn pe prispă, cu pomana în sicriu, era un relict care transsimboliza antropofagia rituală printr-un simulacru de praznic ritual înainte de înmormîntare. Resturile acestui al doilea ospăț funerar erau lăsate în sicriu și mortul așezat peste ele pentru a fi înmormîntat astfel.

Tot o transsimbolizare funerară a antropofagiei rituale se întîlnea pînă nu de mult în Gorj, la scoaterea mortului în sicriu din casă. Cînd sicriul ajungea deasupra pragului, cei ce-l purtau pe brațe îl trăgeau înăuntru în casă, cei de pe prispă îl trăgeau în afară.

În acest *rit funerar de trecere peste pragul casei*, care desparte cele două lumi, cea familială de cea comunitară, întîlnim un alt aspect sofisticat al transsimbolizării antropofagiei rituale. În ritul desprinderii de familie, reprezentată prin cei din casă, purtătorii sicriului dinăuntrul pragului mușcau ușor din colțurile scîndurilor de brad ale sicriului, smulgînd cîteva așchii pe care după trecerea pragului le scuipau în sicriu. Smulgerea cu dinții a așchiilor din sicriu și scuiparea lor apoi în sicriu erau o altă formă disimulată a primitivei antropofagii rituale, care în exemplul anterior marca mîncatul pomenii din sicriu numai de către rude. Se mai dădea de pomană un pom întreg fie cu obiecte, fie pentru uzufruct.

Cortegiul funerar se închega în curtea casei celui decedat.

Ceata unchiașilor constituiți în *trenă funerară* însoțea pe mort pînă la desprinderea lui totală de familie, la înmormîntare, în sunete de flaute și buciume, unde tropoteau pe loc *o horă stătută*, în bocetele familiei.

22. Însemne funerare: Nunta mortului. Pasărea sufletului. — Pe mormînt se implantează treptat șase însemne funerare, care îndeplinesc în economia rituală șase funcțiuni distincte: *țărușul* (care marchează prezența lui apotropaică), *sulița* sau *săgeata bradului*, *bradul* (care marchează cosubstanțialitatea brad-om și comunitatea de destin, uneori și arborele psihopomp), *stîlpul* (simplu neornat, bărbătesc sau femeiesc, ori împodobit cu *pasărea sufletului)*, *crucea* (însemn solar al mortului) și *troița* (însemn mitologic al credinței mortului)[69].

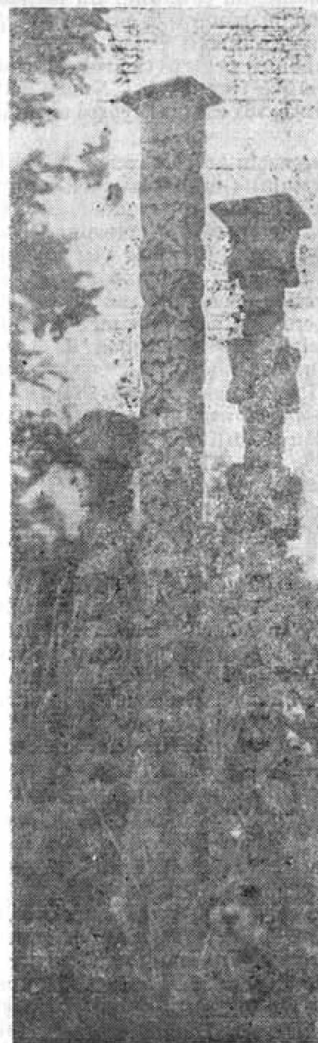
Ce semnificație magico-mitică prezintă fiecare însemn funerar, luat în parte, și toate în ansamblu, cînd se implîntă pe același mormînt?

Toate însemnele stilimorfe funerare sînt *succedanee și simulacre* ale coloanei cerului, care la rîndul ei este *un substitut* al arborelui cosmic (care este totodată și arbore ceresc). Conținutul mitologic al acestor monumente stilimorfe de tipul succedaneelor și simulacrelor l-am relevat într-un studiu de mitologie botanică.

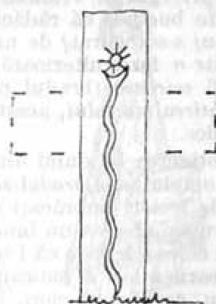
Dintre aceste șase *însemne ale mormîntului*, ne vom ocupa îndeosebi de *brad* (sulița bradului sau săgeata bradului), de *stîlp*: simplu sau cu *pasărea sufletului*, de *stîlpul cerului* sau *coloana cerului* și de *troiță*.

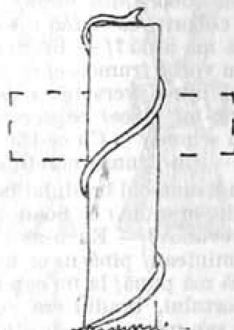
Bradul simplu, sulița bradului, săgeata bradului sînt trei variante ale *bradului funerar*. În aceste trei forme bradul simplu se punea la capul mormîntului la toți tinerii, indiferent dacă erau sau nu lumiți (adică însurați). În această fază a cultului funerar al bradului conta numai dăruirea sau înfrățirea de la naștere a tînărului sau tinerei cu bradul, în baza concepției cosubstanțialității arbore-om, alias brad-om. Într-o *mitologie a*

bradului[70], părinții noului-născut, pentru a preveni un destin presupus nenorocit, *dăruiau* sau *înfrățeau* copilul cu un brad. Din acea clipă soarta copilului era scrisă în vîrful bradului. Părinții îngenuncheau înaintea



← Stîlpi funerari, Sebeș, după Tonea Loman.





Stîlp funerar transformat uneori în stîlp cruciform cu motivul șarpelui, în Oltenia.

bradului și rosteau: „Brade mării! Brad, / nu te mînia, / nu te înfoia, / rogu-mă brad ție / să-l primești pe (...) / făt-iubit / rupt din tine / și cît trăiești / să-l ocrotești pe (...)". În cazul *înfrățirii*, părinții rosteau: „Brade,

mărite brade, / ţi-am adus un frate, / frate bun, născut, / frate necrescut, / frate bun, iubit,/frate de-ocrotit (. . .)" Ideea cosubstanţialităţii între arbore şi brad, exprimată prin relaţia pom-om, se întrevede în cîntecul *Unchiaşilor* la priveghi în Vrancea : „Omule-pomule,/nu te milui,/ nu te jelui ;/ bucură-te bucură/ că rădăcina ta/ murind în pămînt/ a prins în cer/ şi lutul tău/ s-a încurat/ de unde-a venit/ în vis liniştit"[71].

Într-o fază ulterioară, bradul simboliza pentru tînărul sau tînăra nelumită *mireasa* (bradul nevastă) sau *mirele* (bradul soţ). Numai astfel, prin *nuntirea mortului*, acesta putea să reintre în ordinea firească a rînduielii cosmice.

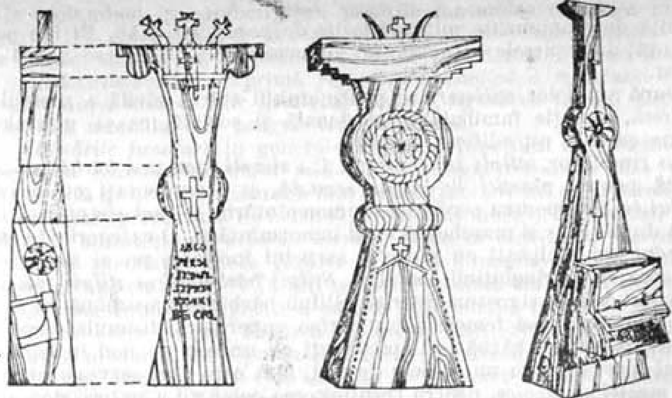
Obţinerea bradului din pădure recurgea în ambele cazuri la *bradul-frate* al omului, sau *bradul-soţ* (-ie) al mort-ului (-ei), după acelaşi ritual. Ceata de feciori îmbrăcaţi de sărbătoare, cu topoare pe umăr, urcau în pădure, unde alegeau un brad tînăr, înalt, învolt, care să corespundă mortului. Îi cereau iertare că-l taie şi că orice lovitură de topor e ca şi cum ar izbi în carnea lor. Îl ridicau pe umeri şi îl duceau ca pe un mort în sat. Pe drum, ceata de feciori, însoţită de prietenii mortului sau de prietenii moartei, bocea pe-un ton calm şi grav cîntecul bradului, cîntec pentru tînăr, cules din Haţeg : „Bradule, brăduţule,/ cin' ţi-a poruncit/ de ai coborit,/ din brădet de munţi,/ de munţi nalţi, cărunţi?/ — Cine-a poruncit/ de m-au coborît/din brădet afară/unde-i apa-amară?/ Cine m-a minţit/ de m-a coborît/ ca să mă tot ducu/ la *cap de voinicu*,/ vînturi să mă bată,/ soare să mă ardă ?/ — Bradule, fărtat,/ rău te-au încercat/ cînd mi te-au tăiat/ cu vorbe frumoase/ şi securi tăioase". Gh. Vrabie prezintă cîntecul bradului într-o versiune culeasă de dînsul : „Voinice, voinice,/ nu-mi place, nu-mi place/ *ce nevastă ai*,/ naltă şi subţire/ crescută-n pădure,/ tăiată-n semne./ — Cu ce-i îmbrăcată ?/ — Cu coaje uscată./ — Cu ce-i învelită ? — Cu frunză-nereţită"[72].

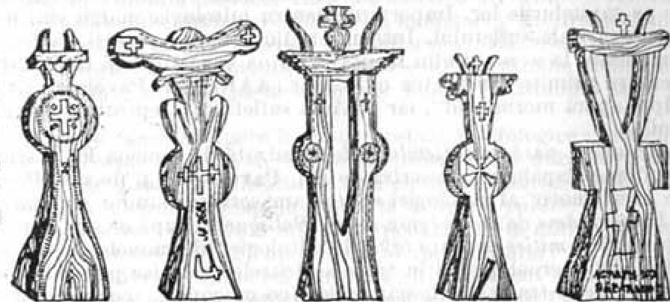
Însă cîntecul bradului pentru o tînără recurge la aceleaşi argumente : „Bradule, bradule,/ ce boare-a bătut,/ de te-ai scoborit,/ de la loc pietros/ la loc revănos ?/— Eu n-aş fi venit,/ n-aş fi coborit/ dacă mă lăsau/ şi nu mă minţeau/ pînă m-or tăiat/ şi m-au tot plimbat/ ca să mă îmbună/ zicînd că mă pună/ la un cap de fată/ soţ pe lumea-alaltă (. . .)". Ajuns la casa mortului, bradul era scrijelat, împodobit cu panglici, cu flori albe de mire sau mireasă şi sprijinit de casă. Apoi purtat în alai înaintea mortului pînă la groapă, unde se implînta la capul mormîntului lîngă *ţăruş* şi *stîlp*, ca însemn funerar *psihofor*.

Interpretarea *morţii ca nuntă*[73] este un aspect inedit al ceremonialului de înmormîntare la români. Cum vom constata îndată, ceremonialul are legături cu *Mioriţa*.

Suliţa şi săgeata de brad se deosebesc mai mult prin nume şi formă decît prin conţinut thanatologic de bradul simplu ca arbore funerar. În pădure, unde era tăiat cu acelaşi ritual ca şi bradul simplu, era curăţat de ramuri şi cetină, lăsînd numai trei rînduri de ramuri încetinate în vîrf, ca vîrful unei *suliţe* sau al unei *săgeţi*. Care este semnificaţia suliţei sau săgeţii de brad ? Speculaţiile mitologice : că ar fi suliţa sau săgeata cu care dacii trăgeau în nori, în zeul intemperiilor, care era şi al morţii ; că ar fi însemnul războinic al dacilor, nu satisfac cerinţele unei ipoteze plauzibile. Noi am considerat că suliţa şi săgeata bradului sînt simulacre iconografice ale coloanei cerului[74].

Între cele 12 categorii de stîlpi care alcătuiesc succedaneele şi simulacrele „coloanei cerului" — *stîlpii funerari* constituie categoria cea mai





Stîlpi-coloane de lemn pentru mormînt (cu coarne de consacrare simulate şi disimulate), după Tudor Pamfile.



Stîlpi bărbăteşti, Cuciulata, Făgăraş.

răspîndită de monumente mitice folosite de poporul român. Ei fac parte integrantă din piesele rituale ale înmormîntării, care se așază pe mormînt.

După tipul lor *stilimorf* se poate stabili starea civilă a mortului: sex, vîrstă, situație familială, profesională și socială, ca și gradul de afecțiune cu care au edificat stîlpul.

La rîndul lor, *stîlpii funerari* pot fi: *simpli*, nominai *bărbătești sau femeiești*, pentru *practici de magie sexuală*, și ornamentați cu *pasărea sufletului în vîrf*, pentru ceremonia înmormîntării. *Stîlpul simplu* se pune imediat după țăruș și marchează *locul* înmormîntării. O categorie de *stîlpi simpli* sînt cei sculptați cu motivul șarpelui încolăcit pe ei sau urcînd sinuos spre vîrf și înghițind soarele[75]. *Stîlpii bărbătești* și *stîlpii femeiești* au înfățișări diferite și rosturi diferite. Stîlpii bărbătești seamănă cu stîlpii simpli (falomorfi), cei femeiești au partea superioară disimulat-crucială. Sînt însă unii stîlpi bărbătești (prevăzuți cu un cep de nod în lemn) și femeiești (prevăzuți cu un orificiu de nod, fără cep) care serveau în practicarea *magiei sexologice*, pentru transmiterea celor vii a puterii demonice sexuale a celor morți. Și, în fine, stîlpi ornamentați cu păsări ale sufletului așezate pe capitelurile lor. Importanți pentru mitologia morții sînt acești stîlpi cu păsări ale sufletului. Într-un studiu asupra „păsării sufletului" și o completare la acest studiu făcută în urma sugestiilor și informațiilor suplimentare primite din partea cititorilor (AAF), Gh. Pavelescu susține că „stîlpul apără mormîntul", iar pasărea sufletului „reprezintă imaginea mortului".

La români, *pasărea sufletului* a fost sesizată de Simeon Fl. Marian[76], apoi de Tache Papahagi[77], descrisă de Gh. Pavelescu[78] și de noi. Preocupați de acest motiv al mitologiei *morții*, am scris un studiu comparativ-istoric *L'oiseau-âme dans la région Ponto-Baltique*[79]. După ce am constatat prezența *păsării mitice* la toate nivelele mitologiei (daimonologic, semideologic, deologic și eroologic) și în toate sectoarele tematice privind credințele, obiceiurile și tradițiile thanatologice (cosmogonice, teogonice, antropogonice și etnogonice), am trecut la studiul fondului paleothanatologic indo-european al popoarelor din regiunea ponto-baltică, care folosesc pasărea sufletului ca însemn funerar, pentru a desprinde rostul ideativ primar și cel evoluat al păsării sufletului.

Cu această ocazie am distins două forme complementare de *reprezentări* ideoplastice ale sufletului mortului: *pasărea sufletului* și *sufletul-pasăre* și relația lor dialectică în mitologia morții. *Pasărea sufletului* nu este o imagine plastică a mortului, ci dubletul material al sufletului mortului pe lumea aceasta, iar *sufletul-pasăre* este imaginea ornitomorfică a sufletului care rătăcește tot în Lumea aceasta, în moartea aparentă sau după moartea reală pînă la trecerea în Lumea cealaltă.

În thanatologia română *reprezentarea ideoplastică a morții* este diferită de aceea a *sufletului mortului*, deși de cele mai multe ori aceste două aspecte se confundă ușor. Aceeași situație în ceea ce privește *pasărea-suflet* și *sufletul-pasăre*. Aceste două categorii de confuzii țin de remodelarea vechilor tradiții mitologice indo-europene în funcție de noile tradiții religioase medievale, creștine.

Păsările mitice se grupează în două categorii: unele *mesagere* care anunță moartea și care prin mesajul lor simbolizează uneori chiar moartea și altele care reprezintă diverse *aspecte ale sufletului mortului*. Din prima categorie fac parte corbul, cucul și bufnița, din a doua fac parte păsările

reale (columbeii, porumbeii) sau păsările fantastice (Pasărea măiastră, Pajura). Din categoria a doua reprezentările arhaice erau de păsări fantastice (păsări simbolice), iar tradiționale, de păsări reale (păsări alegorice).

„Păsările-suflet" exprimă *figurarea simbolică a sufletului mortului* imediat după moarte, iar „sufletul-pasăre" figurarea formal alegorică a sufletului mortului în pragul transmigrației.

Păsările funerare în general dețin trei funcțiuni magico-mistice în raport cu *simbolul arborelui mitic* în mitologia română: una cosmică (promovată de arborele cosmic), una *celestă* (promovată de arborele ceresc) și una *ontică* (promovată de arborele vieții și al morții). În special, pasărea sufletului amintește de *arborele cosmic, ceresc, al vieții și al morții*.

Ne-a preocupat ideea păsării-suflet ca „imagine a vehiculului care transmigrează sufletul" [80]. În alți termeni, pasărea sufletului este *o pasăre psihopompă*. Înțelegem printr-o pasăre psihopompă imaginea unei păsări *considerate sacre* (inițial Pasărea măiastră, prin creștinism Porumbelul), care avea misiunea de-a purta sufletul (celui decedat) spre o *Altă Lume* (în varianta creștină spre Rai sau Iad). Sub acest raport, pasărea-suflet este similară calului psihopomp din cîntecele funerare la români. *Pasărea sufletului* în forma ei arhaică, care era asociată cu arborele funerar (substituit al arborelui cosmic), considerat un monument dendromorf, migrează de pe arbore pe *stîlpul funerar*, un monument stilimorf (succedaneu al coloanei cerești). Din suport mitic, arborele cosmic rămîne un însemn funerar izolat, care se adaugă mormintelor numai în anumite zone arhaice ale țării.

Pasărea funerară apare în două ipostaze morfologice: una cu *aripile strînse* în poziția liniștită, de *receptacul psihologic* al dubletului sufletului sub formă de *pasăre a sufletului*, și alta cu *aripile deschise*, gata să zboare sau simulînd zborul ca imagine celestă a *sufletului-pasăre*.

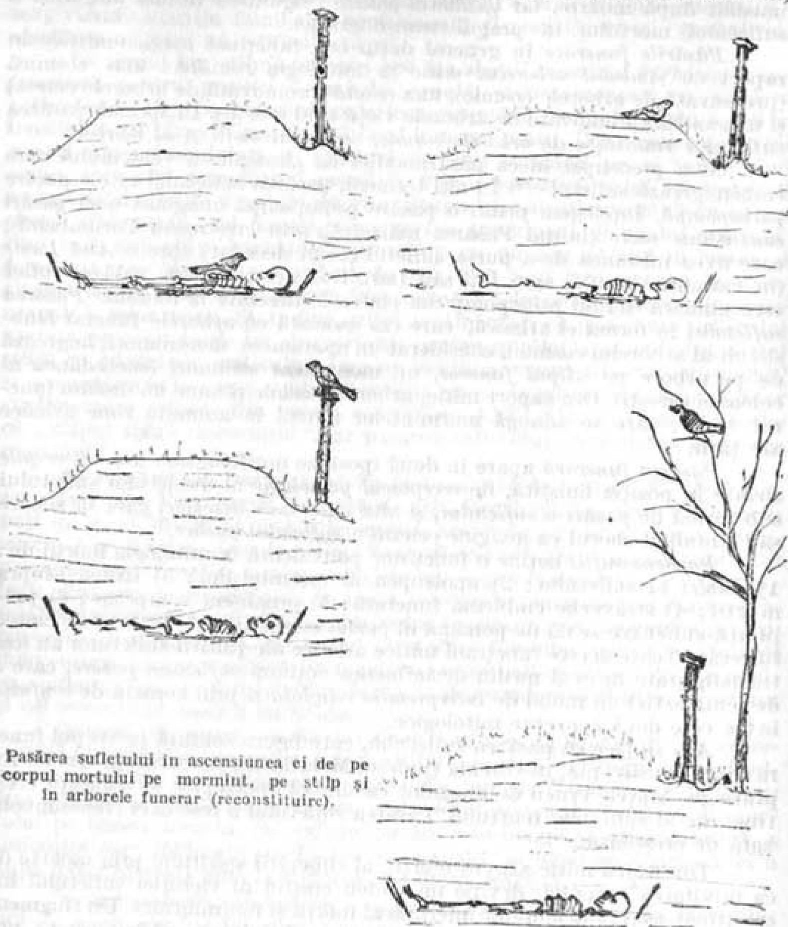
Pasărea-suflet deține o funcțiune polivalentă în mitologia morții de: 1) *dublet* al sufletului; 2) apotropeu al mormîntului; 3) trofeu asupra morții; 4) străveche emblemă funerară; 5) ornament somptuar; 6) prăjitură-suflet (ce se dă de pomană în *pomul mortului*) și 7) pretext de cîntec funerar. Toate aceste funcțiuni mitice arhaice ale păsării sufletului au fost transfigurate în evul mediu de influența noțiunii *sufletului-pasăre*, care a devenit astfel un mobil de *interpretatio religiosa* și prin aceasta de *confuzie* între cele două concepte mitologice.

Așa se face că pasărea sufletului, care figura solitară pe stîlpul funerar în Transilvania, în Oltenia (județul Mehedinți), figurează în trei exemplare pe brațele crucii de mormînt ca simbol apotropaic al trinității creștine, nu al sufletului mortului. Pasărea sufletului a fost deci transsimbolizată de creștinism.

Din *trofeu* mitic asupra morții, al eliberării spiritului prin moarte de captivitatea corpului, devine un trofeu creștin al victoriei sufletului încreștinat asupra demonilor infernali ai morții și mormîntului. Un fragment de bocet relatează motivul punerii porumbelului pe stîlp: „i-am pus porumbel pe stîlp, / nu se facă (...) hîlp,/ nu se facă mort-strigoi/ să ne chinuie pe noi(...)" [81].

23. Ornamente rituale. — *Pasărea sufletului* se punea pe stîlpii ce marcau *cenotafurile* sau *mormintele goale*. Ceremonialul parafunerar al punerii stîlpului cu porumbel pe cenotaf urmărea prin magie simpatetică a ornamentului somptuar să atragă *sufletul pribeag* al celui mort pe alte meleaguri, în locul predestinat de rude a fi fost înmormîntat, în partea

de cimitir a spiței de neam. În această accepțiune pasărea-suflet apare și ca motiv de lamentație, alături de fereastra sufletului: „Cată (...), cată,/ cată ce-am făcut,/ *ladă cu ferestre*/ să vezi *zorile*,/ cînd treci *vămile*;/ să vezi cum tînjesc,/ cum mă chinuiesc./ Cată (...), cată,/ cată la mormînt,/



Pasărea sufletului în ascensiunea ei de pe corpul mortului pe mormînt, pe stîlp și în arborele funerar (reconstituire).

că cu legămîntul/ ți-am pus cătinel/stîlp cu porumbel,/ drag de sufleţel (...)/ că trăiesc în silă,/ c-un făt și-o copilă (...)" [82].

Ca *prăjitură-suflet* în chip de porumbel, pasărea sufletului se folosea atîrnată în *pomul mortului* ca pomană pe o rămurică de brad, sau într-un *pom viu* dat întreg de pomană pentru roade, sau se făcea la *nunta mortului* și se împărțea la ospățul ce urma după înmormîntare, chiar de mirele simbolic al mortului (tînăr sau tînără).

În evoluția ei rituală, pasărea-suflet prezintă două *direcții de dezvoltare* mitică, una ascendentă și alta descendentă. Direcția *ascendentă* semnifică urcarea ei rituală din *universul chtonic al morții* — pe arborele mirific al cosmosului — : urcarea se face în trepte, pasărea sufletului astfel



Pasărea sufletului de cocă în „pomul mortului". Valea Bistriței Moldovenești.

închipuită este inițial pusă pe pieptul mortului și înmormîntată cu el, este apoi ridicată pe creasta mormîntului, de pe mormînt pe stîlp, de pe stîlp pe arborele vieții și al morții și în cele din urmă pe arborele cosmic. Prin urmare, pasărea sufletului capătă tot mai mult aspectul păsării cu aripile deschise. Direcția *descendentă* din cosmosul creștin semnifică coborîrea din coroana arborelui cosmic pe coloana cerului, apoi pe crucea de mormînt. Cu fiece treaptă a coborîrii, pasărea sufletului capătă aspectul de pasăre cu aripile închise, în triplu exemplar apostat pe cruce.

În secolul al XX-lea, Constantin Brâncuși sculptează diferite motive ale păsării mitice la români, referitoare la *pasărea sufletului*, *pasărea fără somn* și *pasărea de aur*. Paralel cu acestea sculptează *Cocoșul solar*, *Pasărea măiastră* și *Pajura*. În procesul proiectării mai multor variante ale *Coloanei nesfîrșite* a conceput o variantă cu o pasăre imensă cu aripile deschise, care trebuia așezată în vîrful coloanei pentru a simboliza pasărea sufletului luîndu-și zborul în infinit. Însă a renunțat la idee — rămînind la varianta pe care a construit-o la Tirgu Jiu. Dintre exegeții operei lui C. Brâncuși, Athena T. Spear [83] trece în revistă 28 de interpretări ale motivului păsării, paralel cu înregistrările pe aceeași temă în studii mai reduse semnate de Petru Comarnescu, Petru Pandrea, V. G. Paleolog și alții.

24. Coarne de consacrare. Disc și roată solară. — În fine, ultima categorie de monumente funerare de factură mitică sînt *troițele*, cu variantele

lor *rugile* şi *lemnele*. Iniţial troiţele au fost trei coloane ale cerului ingemănate intr-un monument stilimorf, care despărţeau *un triplex confinium* montan intre trei ţări româneşti care se inrudeau prin populaţia şi sistemul lor de credinţe, datini şi tradiţii mitice; sau *stîlpi triviumiali* care se puneau in locul *unde se intîlneau trei drumuri* reale sau *trei drumuri fantastice* şi care la inceputul evului mediu au incercat să prefigureze *trinitatea creştină*. De la importanţa lor *mitogeodezică* (care s-a transmis in evul mediu şi in hotărniciile domneşti, boiereşti şi mănăstireşti) s-a trecut la importanţa lor mitologică (de insemne apotropaice ale răscrucilor) şi apoi la importanţa lor religioasă, de insemne care marchează prezenţa şi protecţia religiei creştine asupra demonologiei păgine. În această perioadă troiţa se confundă cu crucea, pentru că numele slav de *întreită cruce* nu semnifica pentru creştini decit semnul a trei cruci impletite intr-una. Termenul de troiţă se extinde in perioada influenţei slave prin biserica creştină sud-dunăreană şi la *crucea simplă*, dar şi la *crucea în grătar*, rezultată din *împletitura a circa 40 de cruci* simetrice sau asimetrice [84]. Formele cele mai impresionante de troiţe de tip creştin sint cele realizate in mari panouri iconografice in *plein air* sau in *edicule* [85]. În Oltenia troiţele de mormint sint pictate in mijloc cu sfintul Gheorghe călare ucigind balaurul. S-ar putea ca această reprezentare mitică să fi intrat in iconografia ortodoxă prin iconografia *Călăreţului trac* atit de frecventă in valea Dunării, in perimetrul căreia s-au găsit multe asemenea mici basoreliefuri sculptate in marmură.

Însă cele mai semnificative monumente funerare de tip stilimorf, numite impropriu „troiţe", erau sub formă simplă de *coloana cerului*, de *coloana fasonată tip irminsul*, de *coloană în Y cu coarne de consacrare*, cu *disc solar*, cu *roată solară* [86].

Fiecare din aceste tipuri de monumente funerare stilimorfe reflecta un aspect funcţional in mitologia morţii legat cind de cultul cerului şi al stîlpilor cereşti, cind de cultul soarelui şi razelor lui. Toate aceste elemente ale cosmosului au legături indisolubile cu concepţia cosmistă a vieţii şi morţii, cu viziunea terestră a acestui cosmism. Elementele firii participă activ la drama evoluţiei cosmosului, din care fac parte integrantă naşterea, viaţa şi moartea omului, pentru că existenţa spirituală a omului este in permanentă interdependenţă cu existenţa materială a cosmosului.

Spre deosebire de *troiţe* şi *rugi* sint *crucile ţărăneşti de lemn* (de unde şi numele lor de *lemne* sau *stîlpi*) şi de *piatră*. Crucile de lemn cele mai vechi sint aşa-zisele *cruci bărbăteşti* sau *stîlpi bărbăteşti*. De fapt, acestea sint vechile insemne stilimorfe de mormint daco-romane, zgiriate discret la cap cu o cruce. După crucile bărbăteşti vin in importanţă *crucile femeieşti*, care sint şi ele stilpi de mormint cu braţe scurte laterale. Crucile bărbăteşti se puneau numai la capul morţilor, şi cele femeieşti numai la capul moartelor, indiferent de virstă. Pe lingă rolul de semne funerare şi de insemne apotropaice, crucile bărbăteşti mai indeplineau uneori pe plan magico-mitic şi rolul de instrumente erotice. Erau prevăzute la mijlocul lor cu un orificiu in care se afla un cep. Babele satului furau cepul stilpului şi făceau vrăji de dragoste cu el.

Tot atit de interesante sub raport morfologic, ornamental şi simbolic sint *crucile de piatră*. Nu ne referim la marile cruci de piatră boiereşti şi voievodale care străjuiau incintele unor foste drumuri de diligenţă ale ţării, ci la crucile *modeste de ţară*. Adesea pentru un mormint dublu erau cruci de piatră *îngemănate*. Dar şi pentru un mormînt de părinţi şi copii erau ingemănate cruci mari cu cruci mici. Unele cruci de piatră erau protejate de *un baldachin de piatră*. Majoritatea aveau gravate pe braţe soarele şi luna.

Românul foloseşte patru feluri de morminte: *mormîntul gol* sau cenotaful, pentru cei ce au murit printre străini şi li s-au pierdut urmele



Stelă funerară cu Adam şi Eva, după Gh. Aldea.



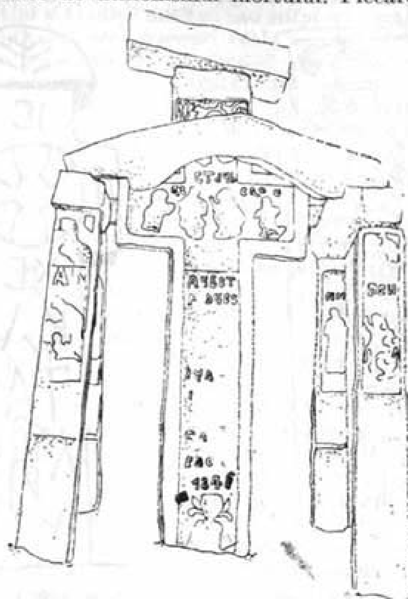
Cruce dublă de piatră, zona Buzău, după Gh. Aldea.

morţii. Mormintele goale se cunoşteau după stîlpul de la cap care uneori purta o pasăre a sufletului; *mormîntul cu simulacru de mort* conţinea un brad fasonat in chip de om, imbrăcat, aşezat in sicriu şi ingropat după regulă, insemnat cu un stilp special; *mormîntul propriu-zis*, ca rezultat al *înhumării în pămînt* (care este de două feluri, cum vom constata indată), şi *cripta*, mormintul zidit ca o incăpere in care se punea sicriul.

Mormintul propriu-zis prezintă două variante funcţionale: *un mormînt curat* (de erou eponim, de om bun şi bătrin, de strămoş sau moş, *considerat mormînt sfînt*, şi *un mormînt de om de omenie* in sat) şi opuse acestora, *morminte spurcate* (de om demonic, de vrăjitor etc.). Pentru strămoşul şi moşul divinizat, mormintul aşezat in anume parte de moşie era insemnat printr-*un pom fructifer* (in zona dealurilor) şi *un brad* (la munte), inconjurat cu *un prag de piatră*, in *cerc*, ceea ce simboliza un fel de *heroon* arhaic. Acest tip de mormint sacrosanct mai era imaginat şi ca un *temenos* local. Pentru *oamenii de omenie* mormintul nu avea nimic neobişnuit, era puţin ridicat de la pămint, inconjurat cu *un cerc de pietre* sau cu *o cunună din cetină de brad* (anual improspătată); cercul şi cununa semnificau protecţia rituală impotriva eventualilor profanatori.

Mormîntul spurcat — al omului demonic — nu se deosebea morfologic de cel obişnuit, numai că se cunoştea după *borta* din dreptul capului, numită şi „răsuflătoarea strigoiului", şi după numărul mare de obiecte

tăioase, *cuțite, seceri, cosoare și vîrfuri de topoare înfipte în mormînt* de rudele sau prietenii celui mort, care erau chinuiți mereu în somn, astfel încît după numărul acestor obiecte ascuțite se putea socoti cam cîte persoane erau obsedate de demonismul mortului. Fiecare obiect ascuțit se



Cruce în teu cu baldachin de piatră (1846) după Gh. Aldea.

credea că împiedica ieșirea în lume noaptea a strigoiului sau moroiului ca să facă rău semenilor și rudelor lui. Tot om demoniac era considerat în trecut și cel ce și-a luat viața. Mormîntul acestuia nu se făcea în sat, în jurul bisericii sau în cimitir, ci în afara satului, la *hotare*, într-un *loc pustiu*, pentru a nu atrage după sine, prin autosugestie imitativă, și altor consăteni, aceeași nelegiuire.

Simeon Fl. Marian descrie cu lux de amănunte acest *soi de mormînt* demoniac, numit *sniamen*. Trecătorii pe lîngă un sniamen erau datori să zvîrle peste mormînt lemne, vreascuri, pietre, ca să împiedice ieșirea din mormînt a omului demoniac, spre a nu face rău noaptea semenilor lui. Cînd mormanul de vreascuri lua proporțiile unei movile, i se dădea foc pentru a purifica mormîntul și a face loc altor lemne și vreascuri zvîrlite de trecători.

În fine, înainte de a încheia partea referitoare la concepția despre moarte, despre morți și ritualul funerar, se impune să ne oprim puțin asupra modului cum aceste aspecte se reflectă în unele din cele mai reprezentative produse epice ale literaturii populare românești. Trebuie însă să precizăm din capul locului că nu vom întreprinde o analiză exhaustivă a produselor epice la care ne referim, ci numai vom extrage și sublinia *aspectele thanatologice* care justifică *o concepție mitologică* a morții, ca parte integrantă a concepției despre viață și lume la poporul român. Restul aspectelor produselor epice pot fi urmărite în lucrările monografice consa-

crate lor, care în prezent sînt destule, pentru a satisface toate cerințele unei cunoașteri complexe.

25. Baladele morții. — În legătură cu mitologia morții — trebuie să amintim îndeosebi două balade: *Miorița* și *Meșterul Manole*, care au ca *motiv dramatic o moarte violentă*, cu profunde repercusiuni spirituale [87], însă pentru cauze diferite și rituri diferite. *Miorița* însă prezintă, sub raportul mitologiei morții, mai multe perspective de investigație, deoarece motivul morții are reverberații în patru genuri literare: *baladă, colindă, bocet* și *cîntec liric*. *Acceptarea morții violente* apare clară în cele patru episoade ale baladei: dialogul ciobanului cu mioara, testamentul ciobanului, măicuța bătrînă și înmormîntarea ca nuntă, este transfigurată în *colindă*, accentuată în *bocet* și transsimbolizată în *cîntecul liric*.

Meșterul Manole, sub raportul mitologiei morții, prezintă o singură perspectivă de investigație, deoarece balada nu are reverberații epice în alte genuri literare. Acceptarea morții violente prezintă o dublă dramă umană din cauza participării active a două persoane la moarte (soțul și soția însărcinată).

Din expunerea *motivului morții* în aceste două balade nu reiese complet concepția *despre moarte a eroilor* și prin aceasta concepția despre moarte a românului. Așa se face că s-au încercat nenumărate speculații filozofice, psihologice, sociologie, etnologie și mitologice despre concepția despre moarte a românului care se reflectă în aceste două balade. O succintă trecere în revistă a ipotezelor și teoriilor referitoare la concepția românului asupra morții, așa cum se reflectă în aceste două balade, ne va clarifica tema discuției.

Concepția despre moarte face parte integrantă din concepția despre viață și lume a unei comunități etnice. Pentru a putea sesiza în ce constă concepția despre moarte posedăm două căi: 1) să analizăm toate obiceiurile rînduite cu ocazia morții și să le raportăm apoi la concepția despre viață și lume, sau 2) să desprindem din concepția despre viață și lume ideile și sentimentele care reflectă moartea sau care se referă la moarte.

Preopinenții concepției despre moarte la români au pornit de cele mai multe ori de la ipoteze de lucru, dacă nu chiar de la *teorii fără suport cultural* comunitar-etnic: cutumele, datinile și tradițiile legate de moarte.

În partea introductivă la antologia de texte ale temei *Miorița* în literatura română, Adrian Fochi a prezentat tipologia, circulația și geneza baladei [88]. Pentru mitologia morții, de un interes deosebit este capitolul „stadiul actual al problemei", din care se detașează interpretarea autorului deoarece trece în revistă ipotezele și teoriile despre geneza și funcțiunea baladei, în care semnificative sînt: *concepția despre moarte* a ciobanului din baladă, care se identifică sau nu cu concepția poporului român despre moarte; atitudinea ciobanului în fața morții (fatalistă, pesimistă, optimistă, mistică etc.); atitudinea oiței năzdrăvane în fața morții stăpînului ei; atitudinea ciobanilor care îl condamnă la moarte pe cel găsit vinovat pentru o vină reală sau fictivă; participarea naturii la moartea ciobanului.

A. Fochi combate interpretarea ritualistă și mitologică, interpretarea istorică, interpretarea estetizantă, interpretarea pseudofilozofică, mai puțin interpretarea etnografică, subliniază importanța interpretării marxiste, considerînd că tot ce s-a făcut pînă la data publicării studiului său (în 1964) reprezintă numai o etapă de lucru referitoare la *Miorița* și pre-

conizează, teoretic și metodologic, drept țel suprem pentru prezent, studiul tipologic, statistic, etnologic și al oralității variantelor *Mioriței*.

Ceea ce însă trebuie luat în considerație la *Miorița* este faptul că balada-colind face parte integrantă din *mitologia morții* și că această *realitate spirituală* a morții nu poate fi desconsiderată. Conținutul baladei Miorița-colind ca temă mitologică a morții este problema numărul unu a analizei care rămîne permanent deschisă cercetării; modul cum este poematizat acest conținut în cultura română este alt aspect al cercetării, problema numărul doi. O cercetare integrală nu trebuie să pedaleze numai pe un aspect în dauna celuilalt. În măsura în care exegeza tipologică, statistică, lingvistică etc. aduce lămuriri asupra conținutului baladei-colind, se poate vorbi de un progres formal, nu de fond, în cercetarea „problemei *Miorița*".

Iar în ceea ce privește interpretarea mitologică a *Mioriței*, considerăm că problema nu poate fi abandonată, ci reconsiderată în perspectiva mitologiei morții, ca problemă esențială a mitologiei române.

Octavian Buhociu remarcă[89] în această privință „cinci direcții principale de interpretare" a conținutului baladei *Miorița* și, implicit, a concepției despre moarte a ciobanului: I. *direcția păstorească*. Ovid Densusianu și D. Caracostea refuză, după dînsul, „resemnarea și fatalitatea eroului principal, ca nefirească vieții păstorești". Gh. Vrabie, L. Rusu și chiar Octavian Buhociu consideră *Miorița* ca fiind bazată pe *un substrat legendar pastoral*; II. *direcția comparatistă*, tracică și geto-dacică. Al. Odobescu derivă *Miorița* din cîntecul lui Linos din mitologia greacă. George Coșbuc consideră *Miorița* a fi fost un bocet de origine indo-europeană care s-a transformat mai apoi în cîntec solar; Th. Speranția leagă *Miorița* de cultul Cabirilor; H. Sanielevici asimilează pe eroul-cioban cu Zalmoxis; Dan Botta susține că fatalismul ciobanului erou exprimă sentimentul solidarității universale, cosmice, a unei străvechi credințe tracice despre „moartea nupțială"; III. *direcția ritualistică*, care pune accentul pe *ritul de înmormîntare*, inițiată de Ion Mușlea, continuată de Constantin Brăiloiu și alții. Această direcție prezintă sec riturile de înmormîntare, însă nu ajunge la desprinderea concepției despre moarte, deși ar fi fost cea mai indicată ca pornind de la materiale sociologice să ajungă la o concluzie filozofică, dacă nu mitologică; IV. *direcția filozofică-estetică*, reprezentată de Duiliu Zamfirescu, Lucian Blaga, George Călinescu, Leo Spitzer, Lorenzo Renzi, Eugen Lovinescu, Constantin Noica, Liviu Rusu; V. *direcția istorico-religioasă* a lui Mircea Eliade, în care se precizează că „uciderea violentă (. . .) este un act sacru, (. . .) în care victima îndeplinește un rol de demiurg, la crearea (. . .)" a ceva. Mircea Eliade susține că eroul *Mioriței* „reușește mutația unui *eveniment nefericit* într-unul *sacru* (. . .) prin care (. . .) triumfă de propria-i soartă". O. Buhociu susține că, după M. Eliade, „*eroul mioritic* a reușit să dea un sens nefericirii sale, nu ca eveniment personal, istoric, ci sacru, impunînd un sens absurdului, răspunzînd printr-o feerie nupțială nenorocirii și morții "[90].

Octavian Buhociu, în concluziile la studiul său despre „poezia pastorală", lasă să se înțeleagă că *Miorița* vine în legătură cu „fapte de viață în același timp sociale și religioase, cu credințe magico-mitologice, dintre care [amintește] *mituri animaliere*, rituri de calendar, de inițiere, de nuntă, de moarte, elemente de ordinul parentării, care în ansamblul lor nu se explică decît prin predecesorii daco-geți și prin continua viețuire, (. . .)

lupta permanentă, pe același teritoriu din preistorie pînă în zilele noastre"[91].

Pentru noi, *ciobanul charismatic* din balada *Miorița* reprezintă, în planul mitologiei morții, transsimbolizarea epică a *eroizării mortului*, care a dat un sens etic apropiatei lui morți, în urma unei judecăți pastorale între frați, pentru un eveniment aparent anodin. Tot pe plan mitologic trebuie privită și *oaia năzdrăvană*, care este eroul secundar al baladei, prin rolul ei protector și divinatoriu asupra *destinului eroului principal*.

A doua baladă reprezentativă pentru tema morții violente este *Meșterul Manole*. E vorba de construcția Mănăstirii Argeș, ale cărei ziduri se prăbușeau noapte de noapte. Pentru ca zidurile să nu se mai prăbușească, zidarii recurg la o superstiție străveche: sacrificarea soției unuia dintre ei, care va veni prima cu bucate a doua zi dis-de-dimineață. Sacrificiul la care se referă zidarii, în cap cu meșterul lor Manole, face parte dintr-un rit de consolidare a construcțiilor, care se desfășura în trecut în două forme rituale: 1) sacrificarea (unui copil sau om matur) prin îngroparea lui de viu în construcție sau *sacrificarea prin substituire* (a unui animal domestic) și 2) măsurarea într-ascuns a umbrei unui om și îngroparea ei în zidurile ce trebuiau consolidate. În cele două variante ale primului caz, moartea era violentă, în al doilea unic caz, moartea era lentă. Ambele feluri de moarte aveau însă, sub raport magic, aceeași semnificație mitică. Zidarii se leagă să nu spună nimic soțiilor lor despre hotărîrea pe care au luat-o. Singur Meșterul Manole e corect; ceilalți zidari își previn soțiile, care întîrzie dimineața să vină cu merindele. Singură soția lui Manole, după ce dă sîn copilului, pornește repede cu merindele spre mănăstire. Manole o vede de pe schelă, roagă zînele bune să-l ajute să pună piedici nenumărate în calea soției lui: furtuna, fiare sălbatice, scorpia etc. Totul e zadarnic, soția lui Manole înfrînge toate greutățile și ajunge la timp cu merindele la construcție. Se urcă pe schelă. Manole, distrus de propria lui soartă crudă, pune soția în dreptul zidului și-ncepe a o zidi. Ea, crezind întîi că e o glumă, rîde; apoi se roagă să nu mai glumească pentru că: „zidul rău o strînge,/ țîțișoara-o frînge,/ copilașu-i plînge(...)". Manole, ținîndu-și legămîntul, sfîrșește prin a o îngropa în zid și, minune, zidurile nu s-au mai prăbușit în noaptea în care a vegheat lîngă zidul din care parcă auzea mereu glasul stins al soției: „Manole, Manole (. . .)". Opera lui a fost consolidată prin sacrificiul lui suprem: femeia iubită, soție și mamă. Întrebat de principele Negru Vodă dacă e în stare să facă altă mănăstire tot atît de frumoasă, Manole răspunde că e în stare să facă una și mai frumoasă. Atunci Negru Vodă dă ordin să se coboare scările pentru ca zidarii să moară pe acoperiș, să nu mai poată crea altă operă de artă într-altă parte. Zidarii își fac aripi de șindrilă, care se frîng în zbor și cad morți la pămînt. În locul unde a căzut Meșterul Manole a țîșnit un izvor cu „apa limpede ca lacrima".

În baladă intervine de două ori *miraculosul*: întîi cînd soția este împiedicată să ajungă la soțul ei de stihiile lumii dezlănțuite de *zînele bune* și a doua oară cînd *zînele bune* au grijă de soarta copilului femeii sacrificate.

Balada *Meșterul Manole* simbolizează drama creatorului de artă care-și sacrifică înseși soția, copilul și propria-i viață pentru ca opera lui să se desăvîrșească.

În legătură cu balada *Meșterul Manole*, care rivalizează în valoare cu balada *Miorița*, ne vom opri la cîteva comentarii mai recente. În comentariul lui, Mircea Eliade subliniază arhaismul temei sacrificiului, prin

configurația preindo-europeană, paleoindo-europeană și tracă. Imolarea unei femei pentru consolidarea unei construcții sacre, devenită o capodoperă, este considerată motivul dramatic al unei morți violente, cu seninătate acceptată [92].

Într-un eseu consacrat relației dintre moarte și iubire în cultura românească, Alex. Tănase susține că mitul și viziunea morții dețin o pondere culturală apreciabilă și că ponderea cea mai mare nu o au atît creațiile din care se degajă un sens pesimist, fatalist, depresiv, sfîșietor, tragic, care devitalizează, cît mai ales cele cu un *sens eroic*, tonifiant, spiritualizat, plenar etico-estetic, care plasează pe român la un nivel superior de viața culturală, dominată de dorul nemuririi spirituale. *Teoria morții eroice* este secundată de aplicația ei la mitul și viziunea morții în baladele *Miorița* și *Meșterul Manole* [93].

26. Marea Trecere. — Un aspect important al *mitologiei morții* la români se referă la ceea ce s-a numit *Marea Trecere*, dar nu precumpănitor la procesul mitic în sine al Marii Treceri, cît la condițiile, scenăria și fápturile care participă la acest unic eveniment, care nu e reversibil. Două catrene dintr-un bocet definesc lapidar Marea Trecere : „Te-ai dus, omule, dus,/ pe un drum nesupus,/ un drum fără suflare/ ce-ntoarceri n-are./ Te-ai dus, omule, dus,/ cu capul spre apus,/ pe-un drum blestemat,/ în pustiu fără hat (. . .)".

La Marea Trecere participă una din fápturile psihopompe : pasărea sufletului, calul, bradul etc. Am urmărit cum pasărea sufletului în ipostaza de fáptură mirifică poartă sufletul celui decedat pe drumul fără întoarcere predestinat de urse. De asemenea rolul calului psihopomp : calul alb sau solar care urcă sufletul spre rai ; calul negru, infernal îl coboară spre iad ; ajutați de vînturi prielnice sau neprielnice, de cîntece serafice sau de urlete și jale.

Dar și bradul psihopomp joacă un rol în Marea Trecere a sufletului mortului din *Lumea aceasta* în *Lumea cealaltă*. E rolul de altfel relevat în întreaga coexistență biocosmică și comuniune spirituală a bradului cu omul. Iată ce scrie în această privință Simeon Florea Marian : „un bocet din Banat susține că sufletul celui răposat, în călătoria lui din Lumea aceasta în cealaltă, trebuie să treacă peste o mare foarte adîncă, care înconjoară pămîntul și care se numește (. . .) *Sorbul pămîntului*. În ripa acestei mări se află *un brad colosal*, numit *bradul zînelor*. Ajungînd sufletul la acest brad, îl roagă să-i întindă vîrfurile ca să poată trece pe ele de cealaltă parte de mare. Bradul îi răspunde întîia oară că s-a încuibat într-însul *un șoimuleț*, a doua oară (. . .) *o vidră* și a treia oară (. . .) *o șerpoană*, și că prin urmare nu poate să-i întindă vîrfurile, căci cum i le-ar întinde ar simți puii acestora trei viețăți, ar prinde a șuiera și a lătra, și el speriindu-se ar cădea în mare. În urmă însă totuși « bradul se gîndea / și trupinele-ntindea./ Iară mortul îmi trecea,/ unde dorul îl ducea,/ *Marea fără nume*,/ L-aielaltă lume » " [94].

Activitățile mitice și fápturile mitologice care au intervenit pînă acum în procesul morții, normale sau accidentale, spre a îmblînzi sau înrăutăți decesul, sînt diferite după caracterul lor. Unele au *un caracter maieutic* (ajută sau provoacă expirerea), altele *un caracter apotropaic* (apără cadavrul în timpul privegherii de rude), altele *un caracter psihopomp* (călăuzesc spiritul mortului în Marea Trecere, de pe Lumea asta pe Lumea cealaltă, pe Calea fără întoarcere, pe Apa Sîmbetei sau prin Vămile văzduhului) ;

altele *un caracter tropaic* (de depășire a morții, de triumf al vieții asupra morții).

Daimonologia morții la români relevă primele reacții ale omului în legătură cu „misterul morții" și încercările de a-l descifra [95].

27. Demonii arhetipali ai morții. — Conform concepției mitologice a poporului român, demonii arhetipali ai morții au fost : strigoii, moroii, pricolicii, tricolicii și spiridușii. Aceste cinci soiuri de demoni ai morții, adesea confundați structural și funcțional de folcloriști, însă permanent diferențiați de săteni, reprezentau în fond cinci stadii de evoluție a daimonismului mitic funerar. Cum vom constata, în cele ce urmează, strigoii reprezintă stadiul primar, genuin, primitiv, cu rezonanțe magico-mitice profunde în mentalitatea comunitară pînă în pragul secolului al XX-lea. Moroii, pricolicii, tricolicii și spiridușii reprezintă stadii ulterioare, din ce în ce mai complexate, însă, paradoxal, mai involuate sub raportul relevării gradului lor de demonism funerar. Procesului lor de involuție demonologică (de la strigoi la moroi, și de la aceștia la pricolici și tricolici) îi corespunde un proces artificial de *desdemonizare violentă*, pînă la anularea totală a funcțiunii lor funerare (desstrigoire, desmoroire, despricolire, destricolire).

În întruchiparea lor fantastică, strigoii și moroii sînt sexuați. Cel puțin așa îi întîlnim în superstiții, credințe, descîntece și basme mitice. Pricolicii și tricolicii sînt asexuați, ceea ce ar putea să insemne, sub raport mitologic, că demonismul lor poate fi de concepție mitică mai veche. S-ar putea să fie rodul unui demonism străvechi, iar demonismul strigoilor, moroilor, pricolicilor și tricolicilor al unui demonisn mai nou, provenit din pierderea androginismului lor prin sexuare.



Gemă gnostică. Orfeu crucificat, după André Boulanger.

1. Eroizarea, genificarea şi divinizarea morţilor. — Tot atît de importante sub raportul structurii generative a mitologiei române sînt, în ansamblul lor, şi credinţele, datinile, tradiţiile referitoare la cultul strămoşilor şi moşilor.

La drept vorbind, mitologia strămoşilor şi moşilor este o transfigurare şi hiperbolizare a unor aspecte ale mitologiei morţii. Un istoric al *folclorului juridic*, Emil Jobbé-Duval, mergînd pe urmele *Fastelor* lui Ovidiu, scrie despre relaţia dintre cultul morţilor şi cultul strămoşilor: „La romani, în particular, cultul strămoşilor se sprijinea înainte de toate pe teama de morţi, şi, numai cu titlu subsidiar, pe dorinţa de a concilia bunăvoinţa lor şi de a le evita dincolo de mormînt o viaţă umilă şi dureroasă" [1].

De altfel, prin strămoşi şi moşi înţelegem trei soiuri de făpturi mitice, între care există o deosebire gradual-progresivă de *consacrare*:

— *eroizarea morţilor* la autohtoni, începînd din perioada primitivă — epoca bronzului şi a fierului. Ca primă treaptă de consacrare, eroizarea mortului trece prin două faze istorice şi anume prin: 1) *eroizarea ecvestră*, în iconografia căreia imaginea simbolică a mortului este ilustrată de un „*cavaler*" — *simbolul mortului* — purtat de un *cal psihopomp* în lumea umbrelor; şi 2) *eroizarea iconică* a mortului ca *strămoş şi moş* gentilico-tribal. Acest al doilea fel de eroizare este redat de trei categorii de eroi mitici, şi anume de *eroi eponimi, eroi culturali* — civilizatori şi *eroi salvatori*. Dar despre aceste trei categorii de *eroi mitici* ne vom ocupa cu precădere în capitolul consacrat eroologiei;

— *genificarea strămoşilor şi moşilor* ca făpturi mitice protectoare; ca *genii apotropaice ale vetrei, casei* şi gospodăriei unei familii, ca şi a *spiţei de neam* şi a *moşiei unui neam*. În acest stadiu strămoşii şi moşii deţin un rol important în viaţa spirituală a comunităţii lor de familie şi de neam. Sînt invocaţi ori de cîte ori familia sau neamul e în primejdie acută şi tot de atîtea ori cînd familia sau neamul se căleşte de fericire şi bucurie;

— *divinizarea strămoşilor şi moşilor* este ultima treaptă de consacrare la care aceste *făpturi mitice* ajung [2]. În acest stadiu final al mitologiei strămoşilor şi moşilor se alcătuieşte *primul nucleu sistemic de personaje divine*, care anticipează *mitologia dacă* închegată în secolele VI—I i.e.n. şi în secolele I şi II al e.n. şi continuă prin mitologia *daco-romană* într-o formă nouă în mitologia română. Deci cam de la începutul mileniului I i.e.n. se poate vorbi de *o mitologie a strămoşilor şi moşilor ca divinităţi tutelare de ordin gentilico-tribal*, din care va germina mai apoi treptat întregul *panteon mitologic dac* şi mai apoi daco-roman, ca substrat al mitologiei poporului român, aşa cum îl cunoaştem pînă în prezent.

2. Fratrocraţia mitică. — *Strămoşii şi moşii* la daci continuă, pe planul mitologiei române, fratrocraţia gerontolatrică a *oamenilor bătrîni şi buni* ai comunităţilor *pre-* şi *protoromâneşti* (sau *străromâneşti*). Jacques Numa Lambert [3] consideră că există vestigii ale unei primitive comunităţi fratriarhale la unele populaţii arhaice extraeuropene şi în Europa la celţii din Irlanda medievală. Extinzînd cercetările lui Jacques N. Lambert, noi am ajuns la constatarea că, în varianta românească, comunitatea fratriarhală la predecesorii poporului român era supusă unei *conduceri colective* întîi de *tip gentilic* şi apoi de *tipærontic* sau *seniorial*. Toate căpeteniile spiţelor de neam, care erau oameni bătrîni şi buni, alcătuiau un fel de *organism gerontocratic*. Puterea normativă, judecătorească, administrativă şi mitologică era comunitar fratriarhală. Nu cunoaştem deocamdată alte aspecte ale fratrocraţiei gentilice la *pre-* şi *protoromâni*, dar presupunem că membrii întregii comunităţi gentilice-tribale (indiferent de sex, vîrstă şi rang) sau ai comunităţii de neam extins se considerau fraţi între ei. Presupunerea noastră se întemeiază pe emergenţa acestor *instituţii fratriarhale* din mentalitatea primară care domina comunitatea primitivă, apoi arhaică a daco-romanilor şi, în fine, a protoromânilor.

Mitificarea gradată şi progresivă a strămoşilor şi moşilor autohtoni nu este un *proces mitopeic* excepţional, ci unul obişnuit la aproape toate popoarele lumii. Este suficient un exemplu de sursă indo-europeană, deci apropiată nouă, spre a ne edifica suficient asupra acestui proces istoric: *mitologia manilor, larilor şi penaţilor la romani*.

Prin strămoşi şi moşi înţelegem şi noi românii cam ceea ce înţelegeau romanii în mod general prin *mani* şi mai apoi prin *lari* şi *penaţi*. Din relatările istoricilor culturii antice romane reiese că *manii* au fost consideraţi „umbrele morţilor", mai precis, străvechi „spirite ale morţilor" şi că erau veneraţi printr-un autentic „cult al morţilor". Unele „umbre ale morţilor" erau consacrate ca „genii binefăcătoare", numite *lares*, iar altele ca „genii răufăcătoare", numite *larvae*. Deşi aveau caractere de genii, manii au fost asimilaţi ca zei domestici (pe stelele funerare, romanii îi menţionau în inscripţii: *Dii manes*) şi totodată ca *zei ai subpămîntului*, ai „imperiului morţilor". După datina romană, manii reveneau de trei ori pe pămînt, la sărbători funerare, ca să-şi revadă în taină rudele. De unde şi locuţiunea: veneau din „lumea manilor", adică din imperiul subteran al umbrelor.

În istoria mitologiei universale, cultul manilor în general a fost explicat prin teoria aşa-zisă *manistă*. La originea mitificării şi cultului după teoria manistă se aflau zeificările strămoşilor şi moşilor etnici. Ideea în germene a fost enunţată de Evhemer din Messina, după care *manii* ar fi morţi divinizaţi. Divinizarea morţilor la romani a fost reluată din perspectiva pozitivismului modern de Fustel de Coulanges [4], de E. B. Taylor [5], de Herbert Spencer [6]. *Manismul* în concepţia filozofilor culturii şi a istoricilor religiei actuale este „*o explicaţie parţială* care nu ţine socoteală de toate componentele care au contribuit la ideea unor făpturi ce transcend lumea".

În accepţia noastră *manii* reeditează, la nivel etnic, din puterea cosmocraţilor acele trăsături de caracter care fac din ei făpturi *mitice etnocratice*. Cu fiece generaţie adaosă, manii reînnoiesc şi perfectează modul de viaţă al comunităţii din care provin. În alţi termeni, manii reduplică pe plan comunitar pe lîngă hierofania cosmocraţilor şi nomofania lor.

Cultul pe care comunităţile etnice îl atribuie manilor nu este lipsit deci de semnificaţie mitică. Descifrarea acestei semnificaţii depinde de gradul lor de venerare şi condiţiile în care se desfăşoară această vene-

rare. Ei simbolizează sacralizarea imanentului care anticipează transcendentul divinizat.

În accepția lui M. Eliade, *moartea transcende condiția umană.* Această transcendere nu se referă numai la morți și numai la lumea de dincolo (indiferent unde se află aceasta), ci și la *sacralitatea imanentă a morții în general și a strămoșilor și moșilor în special,* reconfirmată și potențată prin cultul de rang divin al ultimilor. Din strămoși și moși consacrați de comunitate se recrutează mai apoi o bună parte, dacă nu chiar întregul *panteon mitic al popoarelor.*

Larii au fost considerați inițial *genii tutelare ale căminului,* recrutate din acele suflete ale morților care au animat oamenii buni și care au exercitat în noua lor ipostază o „influență protectoare" asupra căminului, conceput ca *vatră* pe care arde focul sacru *(focus).* De la cămin și vatră cu focul sacru, cultul lor a început să fie întreținut pe *un altar special,* în *atrium.* Peste focul sacru de pe altar, fiecare membru al familiei punea miresme, solicitînd prin fumigații protecția larilor. Uneori influența lor protectoare se extinde și asupra spiței de neam din care făceau parte, ca și asupra părților de moșie cu toate acareturile și instalațiile ce aparțineau familiei sau spiței de neam. În această ultimă situație *lares familiares* își lărgeau atribuțiile de spirite protectoare ca : *lares compitales, viales, rurales* (protecția referitoare la cîmpii, răscruci, drumuri și sate). Inițial, larii au fost înfățișați ca bătrîni. Apoi reprezentați în arta funerară ca tineri, spre a desemna nemurirea lor. Indiferent de înfățișarea lor, ei figurau pe stele bînd licori divine dintr-un *corn de bovideu* (cornua ; rython).

Pe lîngă lari, ca genii protectoare ale căminului, existau la romani și *larvae,* ca genii destructoare ale căminului. Larvae-le se recrutau dintre sufletele foștilor oameni răi, hoți și criminali.

Ca *genii răufăcătoare,* larvae-le erau sortite să rătăcească mereu pe pămînt și să-și exercite puterea nefastă numai asupra celor de-o teapă cu ele, asupra răilor, hoților și criminalilor.

La rîndul lor, *penații* au fost și ei considerați de romani ca „zei ai casei". Legendele mitice relatau că penații au creat casele cu toate bunurile mobile și imobile.

Conform teoriei lui Evhemer din Messina s-ar putea susține că penații au stat la originea unor *divinități perechi* din panteonul mitologiei romane.

Ca zei ai casei — *penații* erau toți *strămoșii* (deci zei foarte bătrîni) care participaseră la întărirea și extinderea casei și moșiei familiare. Din acest punct de vedere se poate vorbi de *o rudenie divină* între penații aceleiași comunități etnice care are la bază o rudenie umană continuată astfel și post-mortem. Penații în ansamblul lor erau figurați prin bătrîni cu *capetele acoperite cu un văl,* ceea ce denota sacralitatea lor. Cultul lor, similar celui al larilor, a supraviețuit în Oltenia la *bocitorii* acoperiți cu năframe pe cap.

După această precizare a procesului mitopeic al divinizării strămoșilor și moșilor la autohtoni prin comparație cu divinizarea manilor, larilor și penaților la romani, deci între două popoare cu substrat indo-european, se impune să ne oprim asupra documentelor etnoistorice care justifică aserțiunea noastră că *strămoșii și moșii* la români *sînt* întîi *divinități domestice* și apoi comunitar-etnice *de ordin pre- și protoromânesc.*

Studiile de iconografie arheologică întreprinse comparativ-istoric cu cele sistematice de etnologie mitologică și de istorie a mitologiei pe teritoriul Daciei (înaintea erei noastre și în era noastră) ne duc inevitabil la constatarea existenței cultural-istorice a unei *instituții gerontocratice* și totodată *gerontolatrice.*

Strămoșii și moșii au făcut parte în preistorie și istorie din *ceata oamenilor bătrîni și buni* (denumiți de latini *homines veteres et boni*), care au condus întîi comunitățile gentilico-tribale și apoi cele etnice de tipul obștilor sătești și au creat credințe, datini și tradiții de conduită etico-juridică și magico-mitologice. După expresia plastică a lui Mihail Eminescu, ceata bătrînilor era „dătătoare de legi și datini" în comunitățile etnice românești.

În timpul vieții lor, strămoșii și moșii care erau căpetenii ale spițelor de neam au exercitat o adevărată *gerontocrație gentilico-tribală* de tip *fratriarhal,* pentru că în ultimă instanță toți erau rude apropiate printr-o genealogie străveche. Această gerontocrație nu a fost, în structura ei, capricioasă, rigidă, dictatorială, opresivă, ci blajină, de omenie, dreaptă, în termeni moderni, un fel de pre-democrație genuin-comunitară.

Noi nu exagerăm și nici nu fetișizăm *gerontocrația* autohtonă, ci numai îi subliniem importanța mitologică în condițiile social-istorice în care a apărut și s-a dezvoltat în viața poporului dac, daco-roman și la protoromâni. Gerontocrația gentilico-tribală nu s-a substituit autorității de stat în Dacia, ci autoritatea de stat a receptat unele sarcini și atribuții ale gerontocrației, care i-au convenit, ca atare, și pe altele care nu o stinghereau le-a lăsat să dăinuiască în spiritul jurisdicției naturale a așa-ziselor *belagines* dace [7].

De la *gerontocrația* gentilico-tribală s-a trecut inevitabil, în condițiile social-istorice corespunzătoare, la *gerontodevoțiune* în viață, iar după moartea „oamenilor bătrîni și buni" la *gerontolatrie postumă* și apoi la *gerontomitologie propriu-zisă.* Așa se face că gerontomitologia s-a reflectat în mitologia oficială de stat în Dacia, în religia statului daco-roman și în cele din urmă în creștinismul primitiv al formațiunilor statale românești. Între *receptarea fondului* gerontomitologiei de către formațiunile statale românești și *reflectarea conținutului* gerontomitologic ancestral de către creștinismul primitiv constatăm *modificări și transsimbolizări formale.*

Ce a rămas din această gerontomitologie dacă și daco-romană la români ?

3. Conceptele de moș și strămoș și echivalentele lor feminine. — Întîi o terminologie polisemic-mitică a cuvîntului *moș.* Cuvîntul *moș* face parte din termenii care marchează „rudenia de sînge în linie dreaptă" [8]. În esența lui, *cuvîntul moș* este „polisemic și de circulație generală în limba română și în dialectele românești sud-dunărene, cu *sens primitiv* și, *de bază,* de *om bătrîn,* de *moșneag* și *unchieș*" [9]. „Denumește (la plural) seria ascendenților mai îndepărtați, generațiile vechi, bătrînii, strămoșii, acoperind aproape în întregime sensurile latine : *avus, proavus, abavus, atavus, tritavus*". Din *avus* derivă în rom. și arom. *auș,* iar din *proavus* : *strămoș,* 'înaintașul din cele mai îndepărtate timpuri al unei familii, al unui neam', *străbunic, străbun* ; arhaic *str(ă)uș.* Din *moși strămoși* — din timpurile cele mai vechi, derivă *strămoștean, strămoșie. Strămoș* înseamnă tatăl bunicului sau al bunicii, *răstrămoș* și *răs-răsstrămoș.*

Între termenul *moș* și *moașă* există, conform unor lingviști, o dublă derivare din termenul masculin *moș* a termenilor feminini : *moșa* și *moașă,* sau invers, de la termenul feminin *moașa* la cel masculin *moș,* de soț al moașei.

Vasile Suciu constată că, „în esenţa lui, cuvîntul *moş* face parte din fondul principal lexical al limbii române, în limba albaneză fiind *motsh (mosh) mot* = 'timp, an (...), vîrstă'. La macedoromâni, cuvîntul *moş* derivă din *moaşe*, iar la dacoromâni şi meglenoromâni s-a refăcut un nou masculin *moş*, căci în aceste dialecte dispăruseră *aus* şi *papu*. Formarea masc. *moş* s-ar fi întîmplat după despărţirea dialectului aromân, de celelalte dialecte" [10].

Din perspectiva lingvistică mitologică română înclinăm spre derivarea termenilor *moşa*, *moaşa* din *moş*. Două argumente justifică preferinţa noastră : 1) argumentul lui Vasile Suciu, că „din limba română termenul [*moş*] a pătruns şi în limba unor popoare vecine sau naţionalităţi conlocuitoare" sub forma *mošul* şi *mošo* în bulgară ; în Iugoslavia (în Craina şi Timoc) *moša*, în Bosnia *mošuli*, în ucraineană *mošul*, cu sensul de „bunic", în maghiară *mosnj*, la saşi *Mosch*, „moşneag, bunic" ; 2) argumentul implicaţiilor etimonului de *moş* în terminologia *etno-familială* şi *social-istorică a comunităţii săteşti* care desemnează în regiunea carpatică *o puternică viaţă agricolă* sau agropastorală (în Muntenia marcat în evul mediu prin *moşnenie*, în Moldova prin *răzeşie* şi în Transilvania prin *nemeşia valahă* = forme de proprietate agricolă liberă). Ion Donat a întocmit în 1956 o hartă a *răspîndirii moşnenilor* şi implicit a *instituţiei moşneneşti*, din care se poate constata importanţa acestei instituţii pentru istoria social-culturală a poporului român ; 3) şi argumentul etnologic, conform căruia *instituţia strămoşilor şi moşilor* se menţine în istoria românilor pînă la treapta *conducerii spirituale a comunităţilor săteşti* (forme medievale de tipul *obştilor săteşti dace*) ca dătătoare îndeobşte de legi şi datini, considerate în ansamblul lor sfinte pentru că emanau de la ceata de oameni bătrîni şi buni (sanctificaţi de comunitatea gentilică).

Rămăşiţe culturale (relicte instituţionale şi reminiscenţe etico-juridice) de ordin mitic ale gerontocraţiei, uneori dublate şi de aspecte de gerontolatrie, au supravieţuit pînă la sfîrşitul secolului al XIX-lea în viaţa poporului român.

4. Gerontocraţia. Legea pămîntului. Legea ţării. Judecata bătrînilor. — Dintre *relictele instituţionale* şi *reminiscenţele etico-juridice* ale gerontocraţiei autohtone trebuie să menţionăm organizarea social-istorică a satului feudal şi liber românesc, cu mici variante regionale. Satul românesc liber era organizat în piramidă socială, în straturi suprapuse, în ordine ierarhică, de la mulţime la cete de vîrstă, sex, interese profesionale şi reprezentanţă comunitară. La baza piramidei sociale se afla stratul *opiniei săteşti*, alcătuită din mulţime, din „natul satului", urma apoi stratul cetei de feciori (şi fecioare), *stratul cetei de oameni vrednici* (împărţit în subcete profesionale) şi culmina cu *stratul cetei de bătrîni*, din care erau aleşi *căpeteniile satului*. Fiecare strat comunitar-sătesc îndeplinea o funcţiune social-istorică bine precizată în ierarhia de drepturi şi datorii săteşti. Să interpretăm invers funcţiunile social-istorice ale ierarhiei în sat. Ceata de bătrîni, prin căpeteniile ei, exercita *gerontofratrocraţia*, dădea şi îndrepta legea, care era *legea pămîntului* (numită restrictiv şi „obiceiul pămîntului") ; stabilea aplicaţiile practice ale legii, reglementările, comportamentele etico-juridice sau jurisprudenţa sătească, care au căpătat numele popular de *datini*. Declarau starea de alarmă, de război şi de pace în jurisdicţia lor teritorială. Profesau, în anumite ocazii, un fel de *sacerdoţiu mitic* : binecuvîntînd căsătoria, oficiind la moarte, stabilind penitenţe pentru

încălcările credinţei strămoşeşti. Mai mult, alcătuiau instrumente de judecată, fără apel (în perioada de descompunere feudală, cu apel la domnie), care mergea pînă la excomunicarea din sat şi la pedeapsa capitală, prin lapidare, decapitare, spînzurare sau tragerea în ţeapă.

Ceata oamenilor vrednici executa dispoziţiile social-economice şi etico-juridice ale cetei de bătrîni. *Ceata feciorilor* îndeplinea mai multe funcţiuni : *paramilitară*, de strajă în sat ; de executare a datinilor ciclului familial şi ale sărbătorilor calendaristice ; de *mesageri* ai cetei de bătrîni şi de *judecători-stentori* ai opiniei săteşti.

Ceata de oameni bătrîni şi buni ai satului cugeta şi acţiona pe linia etico-juridică şi magico-mitologică a strămoşilor şi moşilor satului. Ei nu sabotau şi nu distrugeau tradiţia mitică, ci o interpretau şi o îmbogăţeau mereu ; exagerările le atenuau. Nu luau hotărîri pripite şi nici nu tergiversau lucrurile.

Într-o lucrare a noastră de etnologie juridică [11] am descris caracterul sacral al tehnicii mitice şi al conţinutului judecăţii cetelor de bătrîni. Sub *raport tehnic* cunoaştem pînă în prezent următoarele forme de *judecată gerontocratică* : *judecata la hotarele moşiei*, *judecata în scaunul de judecată* (în *pridvorul bisericii* sau în *bătătura satului*, sub *coloana cerului*) şi *judecata în luminiş de pădure de brad* (îndeosebi a ciobanilor).

Judecata trebuia să se desfăşoare într-un *spaţiu* consacrat în care se intretaie domeniul sacrului cu al profanului, în care se petrec rituri de trecere dintr-o stare de fiinţare într-alta. Şi trebuia să aibă *un caracter magico-mitic*, adică să fie pregătită prin *adunarea cetei de bătrîni-judecători*, pentru a oficia în starea de puritate spirituală a tradiţiei juridice. A doua zi dimineaţa completul de judecată trebuia să se constituie la locul consacrat înainte de răsăritul soarelui, să înceapă activitatea chiar la răsăritul soarelui printr-o rugăciune către soare şi să se încheie activitatea la asfinţitul soarelui, cu pronunţarea sentinţei şi a rugăciunii de mulţumire către soare, cum că s-a făcut totul ca să nu se judece cu părtinire, ci să se dea dreptate după datina străbună [12].

5. Gerontolatria. Zeii-moşi. Sărbătorile Moşilor. — Alte relicte şi reminiscenţe culturale ale gerontocraţiei transsimbolizate mitic în gerontolatrie alcătuiesc moştenirea cultului strămoşilor şi moşilor în mitologia română.

Într-un studiu mai vechi consacrat celor două tpuri de mitologie română [13] : o mitologie populară de tip creştin şi una de tip antecreştin, am înclinat spre cel de-al doilea tip, căutînd să-i determinăm caracterul agropastoral şi pastoral-agricol, precum şi cel gerontolatric, ca o mitologie a strămoşilor şi moşilor ridicaţi prin cultul morţilor la rangul de semidivinităţi şi divinităţi. Iar într-un compendiu al mitologiei române destinat pentru *Enciclopedia României* (1936) am trecut în revistă structura gerontolatrică a mitologiei române, a făpturilor mitice şi a cultului lor. Am remarcat atunci prezenţa *zeilor-moşi* (a Fîrtaţilor concepuţi ca strămoşi divini ai umanităţii) şi a *semizeilor-moşi* : a Moş Ajunului, a Moş Crăciunului, a Moşului Pădurii, a *Moşilor* meteorologiei populare şi a *Taţilor*, pentru a sublinia caracterul patern al strămoşilor şi moşilor mitici (Cerul Tată, Tatăl soarelui, Tatăl vîntului, Greul pămîntului etc.), şi comparativ a *Babelor*, prin sublinierea *caracterului meteorologic* al strămoaşelor şi moaşelor mitice (Baba Dochia şi celelalte Babe), precum şi a altor babe (ca Baba Gaia, Baba Iaga), numite şi *Mume*, prin sublinierea *caracterului matern* al strămoaşelor şi moaşelor mitice (Pămîntul Mumă, Muma Pădurii, Muma

sgripturoilor, Muma ploii, Muma vîntului, Muma florilor, Muma zmeilor etc.).

Am prezentat pe *zeii-moși*, așa cum vom constata în capitolul consacrat teogoniei române, ca doi *zei gemelari, bătrîni uitați de vreme*, care își continuă demiurgia, în spiritul unei *gerontofrății cosmocratice*.

Zeii-moși, numiți și *Marii zei* sau *Moșii*, își aveau în evul mediu echivalentul creștin în *zeii Dumnezei*. Primul *zeu-moș* și cel mai mare, Fărtatul, apare în iconografia populară română ca *un zeu cioban* care cutreieră în ceruri îmbrăcat în cojoc, cu căciulă și opinci ciobănești, cu fluier la brîu și bîtă în mînă. Celălalt zeu-moș, Nefărtatul, al doilea în rang divin, apare în iconografia populară ca *un zeu vrăjitor* care cutreieră pămîntul și subpămîntul, în straie de crescător al fiarelor sălbatice și călăuză a duhurilor rele.

Zeul-moș — la origine un bătrîn cioban mirific — își avea reședința la o stînă cocoțată pe crestele înnegurate ale Carpaților cerești (cînd în Ceahlău, cînd pe Caraiman, cînd pe Paring, cînd în Apuseni). Dacă activitatea lui pastorală în ceruri stagna de oboseală sau somn, întreaga fire dormea, căci viața întregului cosmos era o consecință inexorabilă și totodată simfonică a stării lui divine. Însemnele puterii și domniei lui pastorale în *Carpații cerești* sînt lumina, soarele și luna, astrele. În descinderile lui metamorfozate în teofaniile lui terestre apare *încărcat de atribute solare*. Fiind conducătorul suprem al conclavului și cortegiului de *Moși divini* (sau de „sfinți populari"), el deține toate elementele și puterile conducerii universale.

În perioada de trecere de la cultul strămoșilor și moșilor mitici ai căminului și gospodăriei la *patronul creștin primitiv* al casei sau incintei sacre a comunității sătești, cultul zeului-moș trece de pe planul general sacral pe planul consacrării particulare a *Moșului-zeu*, ca divinitate secundară sau chiar semidivinitate. Adică revine la caracterul inițial, de la care s-a urcat treptat în ierarhia divină.

Cultul Zeului-moș (Fărtatul) s-a redus în perioada feudală la cultul *moșilor-zei*, care în vremea noastră au involuat pe plan mitic ca semidivinități ale *timpului sacru*, ale *meteorologiei populare* și ale *cultului morților*.

În capitolul consacrat meteorologiei mitice — în partea a treia a mitologiei române — vom prezenta Moșii și Babele ca *semidivinități meteorologice*. Le menționăm deocamdată numai ca făpturi mitice care prefigurează *timpul sacru* în calendarul popular românesc: *timpul sărbătoresc* în care se desfășoară anumite rituri și ceremonii comunitare. E vorba de așa-zisele „sărbători păgîne", dintre care unele se numesc chiar *Moși*, cînd se țineau *tîrguri anuale* (care s-au transformat uneori în *bîlciuri*, *iarmaroace* și *nedei*). La acest soi de *Moși* se întindeau tarabe, se ridicau leagăne, dulapuri și lanțuri, ursarii își jucau urșii, tinerii săltau hora, păpușarii purtau teatrul de păpuși, iar saltimbancii făceau măscări.

De Anul Nou — timpul sacru al solstițiului de iarnă — era consacrat colindatul cu cete de mascați, printre care și *măști de moși*, uneori însoțite de *măști de babe*. *Măștile de moși* se țineau numai de glume decente pe teme superstițioase. Măștile de moși erau antrenate în joc și de măștile de babe. Ambele măști se țineau de șotii indecente, care vizau sau schițau posesie sexuală. Un fel de reviviscență a cultului fecundității agrare transsimbolizată de-o afecțiune senilă.

În celelalte sărbători populare de peste an excelau jocurile legate de ocupațiile de bază, agricultura și agro-păstoritul sau păstoritul agricol.

Un asemenea joc mitic consacrat timpului sacru al Rusaliilor era *călușarii*. La Rusalii călușarii jucau trei zile. Însă pe călușari îi vom prezenta în capitolul consacrat cultului soarelui. La *jocul călușarilor* participa și un *moș* denumit *mutul*. Jocul mutului era pantomimic. Mutul oficia cultul fecundității agrare prin dansul lui cu un falus de lemn cu care simula că ară o brazdă circulară în curtea gazdelor care-i primeau să danseze. În jocul *caprei* moldovenești sau al *turcăi* transilvănene era inclus de asemeni un *moș* glumeț, care se ținea numai de ghidușii, numit în Transilvania *bloj*.

6. Gerontomorfismul. — Printre semidivinitățile gerontomorfice ale meteorologiei menționăm deocamdată *Crivățul*. În vestita baladă *Marcos pașa și Crivățul*[14], în care un pașă bătrîn cu o armată turcă „cîtă frunză, cîtă iarbă", ca să-și arate vitejia provoacă la luptă pe moș Crivățul, pe care în plină vară îl găsește în „puțul lui" „cu picioarele în apă/ pe un scăunel de ghiață,/ mustăți și sprîncene de brumă,/ și cu barba tot de chidă (. . .)". Crivățul sfidat de alt bătrîn roagă pe Domnul să se îndure de el „să-i dea trei zile din Undrea, / trei zile din Călindar,/ și cu trei din Făurar/ c-astea-i poartă vremuri tari (. . .)". În trei zile a dat ploaie caldă, în alte trei zile ger uscat și în alte trei o furtună care a măturat focurile de pe pămînt, le-a ridicat în slavă și le-a zvîrlit în mare. Restul oștenilor înghețați împreună cu Marcos pașa se duc la Crivăț, cad în genunchi și-i cer iertare. Crivățul, cu bunătatea lui, dă un soare cald și-i dezgheață.

În acest conflict între o semidivinitate gerontocratică și un bătrîn comandant de oaste care în orgoliul lui sfidează totul, nu vedem o luptă de hachițe între doi bătrîni, ci întrevedem *transsimbolul revoltei umane împotriva forțelor divine*, care-i stau în cale înaintea dorinței de-a cuceri lumea și de-a o subordona intereselor proprii. Un exemplu cu morala cuvenită: omul nu poate înfrînge legile naturii decît supunîndu-li-se.

Cea mai activă atribuție a *moșilor* ca semidivinități a fost și aceea legată de *cultul morților*. Simeon Florea Marian amintește, pe lîngă așa-zisele „sîmbete ale morților" din an, și de multe alte zile consacrate „pentru pomenire și jertfă" ce se aduc „sufletelor morților", care „se numesc în toate țările locuite de români *Moși*"[15]. Trece în revistă patru categorii de moși grupate pe anotimpuri în 19 zile, numite moși (și anume de: Crăciun, iarnă, păresimi, Florii, Joi-Mari, Paști, sîn George, Ispas, Rusalii, Rusitori, Sînziene, sîn Petru, Sîntilie, Schimbarea la față, sînta Maria, Ziua crucii, sîn Medru, de Mărțișor, de corastră)[16]. Numărul lor impresionant și desfășurarea lor uneori extrem de complicată dovedesc pînă în secolul al XIX-lea rolul pe care l-au jucat în economia mitologiei strămoșilor și moșilor. În această ipostază *moșii* reprezintă relicte și reminiscențe de mitologie daco-romană conservate într-o hagiografie populară cu incluziuni creștine.

7. Toponimia mitică a Moșilor și Babelor. — În cele din urmă, la considerația sacralității strămoșilor și moșilor, care se întrevede în credințele, datinile și tradițiile populare ale daco-românilor și parțial la celelalte ramuri ale poporului român: macedoromânii, meglenoromânii și istroromânii, adăugăm cîteva considerații de ordinul *onomasticii mitice* și *toponimiei mitice*.

N. A. Constantinescu[17] în dicționarul său onomastic nu discută despre *onomastica mitică* decît indirect, cînd menționează „numele

hagiografice (...) așa cum se găsesc în vechile ceasloave sau în sinaxarele mineelor ce au servit ca izvor direct, în descursul secolelor, la alegerea unui nume de botez (prenume)" [18]. Noi ne gîndim la *nume mitografice*, așa cum acestea se întîlnesc în povestirile fantastice de tipul miturilor, legendelor mitice și basmelor mitice, care au servit în alegerea numelor de familie sau prenumelor. Numim *mitonime* acele *nume sătești* care îndeosebi se găsesc incluse la „nume laice", ex. : *Baba* Novac, *Baba* Dochia, *Baranga* (lup bătrîn, cap de haită), *Balaur, Basaraba, Brad, Ciumă, Drac* (Dracul, Draculea, Drăculești etc.), *Moroi, Păcală, Tîndală, Tricolici* etc. Printre acestea termenul de *moș* deține un loc reprezentativ în onomastică de : Moșești, Moșu, Moșuleț, Moșa, Moșe, Moșeni, Moșanu, Moșoi, Moșoaia, Moșca, Moșcior, Moșescu etc.

În privința toponomasticei mitice, I.-Aurel Candrea a trecut în revistă numele orografice referitoare la *moș* și *babă*, atît pe teritoriul României, cît și în sudul Dunării, la popoarele vecine [19]. În capitolul „Toponimie mitică" expunem sintetic toate aspectele esențiale ale toponomasticii consacrate moșilor și babelor.



Mască-costum de moșneag,
de Mihu Vulcănescu.

ANTEGONIA

HAOSUL

1. Haos, neant, nimicul absolut. Premateria. Stihiile. — Stare imaginată precedînd oricare creație (de la *ante*, înainte și *gonos*, origine, început) și explicațiile acestei stări prin narațiuni mitice și poetice. În termeni populari, antegonia este *Haosul* (*hăul*).

Haosul nu posedă nici o explicație mitologică. Totuși mitologia consideră Haosul un cadru mitologic natural, în care apare și din care se dezvoltă Cosmosul, în care se petrec „toate nașterile" posibile ale oricărei activități cosmice.

În esența lui, *Haosul* nu trebuie confundat cu *neantul*. Ultimul este *o categorie mitologică* care denotă lipsa oricărei relații concrete, a oricărei substanțe palpabile, a oricărei stări hipostaziate. În latină, *neant* semnifică, *ceea ce nu există* (ne(c) ens), *ceea ce nu are viață, ceea ce nu poate fi conceput ca atare*. Iar dacă totuși încercăm să-i atribuim un conținut logic, atunci acesta poate fi definit metafizic „nimicul absolut".

În calitate de *cadru mitologic* natural, Haosul corespunde unei realități științifice de ordin cosmologic. În accepția lui mitologică, Haosul se referă la *massa confusa*, la amestecul dezordonat și etern al elementelor universale din care se obține *materia prima* de construit Cosmosul.

Ca etapă premergătoare cosmogoniei, Haosul a fost caracterizat de majoritatea etnomitologiilor drept o ipostază bizar-atipică a *Apelor primordiale*.

Motivul Apelor primordiale care configurează Haosul și rătăcesc fără noimă în Haos ține de străvechi tradiții culturale la mai toate popoarele europene și extraeuropene. E menționat în secolul al X-lea î.e.n. în imnurile vedice indiene din *Rig Veda*; în „cărțile morților" la egipteni (Haosul e numit Nun și e conceput ca *apa originară* din care se nasc toate elementele și făpturile). În mitologia chineză întreaga viață cosmică începe din Apele primordiale. Iar în tradiția iudeo-creștină Dumnezeu plutește în Haos peste apele înnegurate, căutînd un loc unde să creeze lumea, și o creează gîndind-o și pronunțîndu-i numele.

Deci *motivul Apelor primordiale sau haotice* e general-uman.

Apele primordiale, în starea lor de disoluție nediferențiată sau de emulsie haotică, conțin în ele toate elementele și forțele ordonării lor exemplare sub impulsul unor demiurgi care au apărut deasupra lor și au creat apoi *Cosmosul*.

În această accepțiune general-etnomitologică Apele primordiale precedă crearea Cosmosului, care la rîndul lui precedă orice formă materială

și spirituală de viață. Sint, în ultimă analiză, condiția preformativă și presubstanțială a Cosmosului, simbolul germen al cosmogenezei din ele.

Haosul conține deci *prematerîa* din care generează *protomateria* cosmică. Prin creația Cosmosului o parte din pre- sau protomateria Haosului s-a transformat în *materie* propriu-zisă sau, în termeni populari, în *stihiile lumii*.

Această pre- sau protomaterie denumită stihiile lumii există în sine, fără ca să fie însuflețită, fără viață și moarte, fără început și sfirșit. De aceea Haosul nu poate fi definit și identificat ca atare prin spațialitate, temporalitate, cauzalitate și finalitate. Toate aceste atribute aparțin materiei propriu-zise, care a fost preformată, transfigurată și incorporată prin creație în Cosmos. De aceea înainte de creația Cosmosului, în Haos totul a fost *infinit de indefinit*, în forme informe, nestihiat în stihii, neschematizat în arhetipuri și tipuri.

2. Trei aspecte esențiale ale Haosului. — Folclorul mitic românesc, atit cit a putut fi conservat pină în pragul secolului al XX-lea, în semnificațiile lui mito-istorice, consemnează laconic trei *aspecte esențiale* ale Haosului:

1. — haosul ca *matrice precosmogonică*, în care Apele primordiale plutesc innegurate asemeni unor nori și penumbre;

2. — preexistența semințelor tuturor performărilor ontologice din aceste Ape primordiale;

3. — coexistența cu Haosul și Apele primordiale a unor fapturi supranaturale, care alcătuiesc *forța demiurgică* a tuturor zidirilor posibile, cum le vor releva mitogoniile.

Ceea ce inseamnă că, și intr-un caz și în celălalt, Haosul precedă material Cosmosul și, ceea ce este mai important, că magma primogenică a Haosului intră în compoziția esențială a Cosmosului.

Primul aspect al Haosului menționat în folclorul mitic românesc sună astfel: „(...) dintru început nu era pămint, soare, lună și stele, nici lumină ca acum, ci încotro te-ai fi întors și te-ai fi uitat era numai o *apă tulbure, care plutea ca un nor, încolo și încoace*" [1]. Metafora apei plutitoare ca o innegurare o găsim la Sim. Fl. Marian [2]. De asemeni revine la Elena Niculiță-Voronca [3] și la Gh. Ciaușanu [4]. Ultimul susține: „(...) întii și-nții, cind nu era pămintul făcut, era numai stei de apă și nu se vedea pămint nicăieri, doar numai apă și apă și încolo nimic".

Din aceste consemnări folclorice reiese că Apele primordiale erau asociate cu negurile menționate numai ca *întuneric nemăsurat*: „Dintru-ntii și 'ntii era numai apă și întuneric".

Alte consemnări de folclor mitic adaogă că în Haos existau, pe lingă Apele primordiale și intunericul nemăsurat, și *semințele pămintului* (uneori ascunse în ape, alteori plutind în spuma apelor).

Apele primordiale, pămintul și întunericul acoperă *o parte incertă a Haosului*. Miturile astfel concepute ar putea exprima, în limbajul alegoric, metaforic și simbolic al logicii mitului, nori de galaxii descoperiți în prezent de astronomia științifică.

3. Cosmosul, o incluziune în Haos. — O dată cu creația Cosmosului (la care ne vom referi îndată) *Haosul nu dispare*. Cosmosul sau *Lumea zidită* se mențin ca *o incluziune sau enclavațiune* permanentă în Haos.

Folclorul românesc consemnează tot la modul alegoric, metaforic și simbolic această idee mitologică. Pămîntul a fost și a rămas de la începutul lumii înconjurat de Apele primordiale ale Haosului, el se află deci la nesfirșit în suspensie în aceste ape: „Pămintul e *înonjurat de apă*, și *deasupra noastră și sub noi, e tot apă*".

Apele primordiale, pămintul și tenebrele sint deci *primele elemente ante-* și *extracosmice* care intră în compoziția cosmosului și se mențin ca atare, în toate etapele istorice ale cosmogoniei.

4. Mitul Haosului, o propoziție apofantică. — *Mitul Haosului*, al tenebrelor, al pămintului și Apelor primordiale ca prematerie și apoi protomaterie cu care se va clădi Cosmosul este formulat de logica mitului ca o propoziție apofantică.

Din analiza compoziției elementelor ideoplastice ale mitului reiese că apele innegurate, pămintul și intunericul consemnează stări *atipice* ale materiei extracosmice, care vor intra mai apoi în compoziția arhetipică a Cosmosului.

5. Fapturile ce transced Haosul. — Cu Haosul coexistă în accepțiunea *antegonică* două *fapturi extracosmice*. Dotate cu puteri creatoare, aceste fapturi transced Haosul prin natura lor deosebită, cum vor transcede și propria lor creație, Cosmosul. Ele introduc prima ordine în Haos, care se reflectă în etnomiturile tuturor popoarelor lumii.



În Haos, începutul Cosmosului.

MITOGONIILE

Între *mitogonii* (sau genezele mitice) și *genezele științifice* există o dublă deosebire : una de *natură și esență ontologică* și alta de *grad și valoare gnoseologică*. Mitogoniile ca povestiri subiective ale *imaginației creatoare* în permanentul proces de intuiție și explicație realist-fantastică a lumii și vieții se deosebesc de *genezele* ca explicații științifice ale unui îndelung proces de cunoaștere obiectivă a universului real, așa cum acesta se dezvăluie treptat cercetărilor realist-științifice ale oamenilor de știință.

În esența lor *mitogoniile* se înfățișează ca *sinteze axiologice* ale unei *gnoseologii* parțiale, posibile, neretușabile, de ordin stadial-etnocultural, de *sinteze ideatice și viziuni fantastice* ale cunoașterii arhaice ; iar genezele științifice privitoare la unele aspecte ale naturii se înfățișează ca sinteze gnoseologice parțial-obiective, de ordin stadial-științific, care exprimă o cunoaștere progresivă, retușabilă și integrabilă în contextul sistemului de cunoștințe contemporane.

Fiecare mitogonie a anticipat și explicat, la vremea ei, conform unei necesități subiective (proprii concepției și viziunii etnomitologice), *o geneză pre- sau supranaturală* (a cosmosului, a omului, a comunității etnice etc.), în evoluția ei firească și integrată în *mitologia general-umană*. Întregul *sistem de mitogonii* elaborate de *mitologiile etno-istorice* uneori anticipează, alteori reduplică sistemul de geneze naturale (care satisfac cerințele celei mai riguroase investigații științifice moderne). Aceasta pentru că mitogoniile au reprezentat încă din preistorie *o parte din summumul cunoștințelor și explicațiilor plauzibile începuturilor cunoașterii umane* și pentru că din sistematizările și clasificările lor realist-fantastice s-au desprins treptat formele unei *logicități mitice*, care a marcat primele licăriri de *logicitate formală*.

Așa se explică cum *genezele mitice* corespund pe planul axiologiei gnoseologice *întrebărilor incitant-metafizice* care au îngîndurat viața și exaltat psihismul arheilor : ce este lumea și care sînt stihiile ei? (cosmogonia) ; cine sînt ziditorii lumii? (teogonia) ; cum a apărut omul? (antropogonia) ; cînd și de ce s-au diferențiat popoarele lumii? (etnogonia) ; care este rostul sexualității? (erotogonia) ; în ce relații se află ordinea și legitatea firească a naturii față de ordinea și legitatea spiritului uman? (nomogonia) etc.

Goniile mitice integrate într-o mitologie etnică au alcătuit primele *răspunsuri sistemice* care s-au dat stadiului inițial de cunoaștere istorică a vieții pe pămînt ; în fapt, primele cunoștințe, însă nu ultimele, pentru că seria răspunsurilor continuă să se dea în istoria filozofiei și a culturilor. Mitologii și istoricii mitologiilor cunsideră mitogoniile drept *primele trepte ale oricărei filozofii etnice*, al căror conținut se îmbogățește mereu prin

creația permanentă a miturilor și autoreglarea sistemică a mitologiilor. Răspunsurile miturilor la întrebările puse de viață nu au fost seci, abstracte, lipsite de aderență afectivă, ci plastice, concrete, simpatetice, încadrate într-o sinteză etiologică globală, într-o operă sincretică (totodată orală, muzicală, pantomimică, coregrafică și gestică), care redă conținutul de date și elemente privitoare la viața materială și spirituală a omului.

Explicația mitogoniilor este eminamente realist-fantastică, deoarece pe de-o parte își *inventează obiectul* (realitatea subiectiv-fantastică) și, pe de altă parte, o *interpretează la modul obiectiv*. Prin interpretarea obiectivă a unei surse subiective, mitologia își creează astfel *obiectul propriei ei cunoașteri*. Realitatea subiectivă dependentă de imaginație devine forma cea mai accesibilă a cunoașterii imediate. De aceea realitatea mitică a fost considerată cînd „produsă", nu „reprodusă", cînd cert veridică, nu prezumtiv falsă ; dependentă de actualitatea cunoașterii subiective, nu independentă de aceasta ; instrumentată de imaginație, nu de tehnici metodologice ; des- sau re-stabilind mecanismele și legile „relative" ale funcționării ei imediate.

Împărțim mitogoniile în *principale* și *secundare*. Considerăm principale sau *arhemitogonii* pe acelea care fundamentează *miturile arhetipale*, pentru a explica la modul sistematic complexele de activități mitice legate de temele esențiale ale etnomitologiilor. Astfel concepute, mitogoniile principale alcătuiesc substanța oricărei mitologii, scheletul primogenic al gîndirii mitice, structura germinativă a oricărei logici a mitului. În constelația mitogoniilor principale intră *teogonia, cosmogonia, antropogonia, erotogonia, etnogonia* și *nomogonia*. Considerăm mitogonii secundare pe cele derivate sau implicațiile gnoseologice ale primelor în procesul complex ale explicării lumii și vieții. În constelația mitogoniilor secundare includem *fitogonia* și *zoogonia* (derivate sau implicate ale cosmogoniei), *teknogonia* sau creația instrumentelor, obiectelor și articolelor (ca derivată și implicată a teogoniei și cosmogoniei) etc.

În expunerea noastră vom insista cu precădere asupra mitogoniilor principale, lăsînd pe planul al doilea mitogoniile secundare, care de altfel se deduc din primele. Expunerea în capitole separate a fiecărei mitogonii nu *înseamnă că le rupem ideativ din contextul lor general etnomitologic*, numai că le prezentăm analitic, în ordinea derivării lor comprehensiv-ontologice și a explicării lor discursiv-gnoseologice.

Precizăm că unele *mitogonii secundare* detaliază aspecte de *adstrat și strat etnomitologic*, ceea ce poate însemna și faptul că mitogoniile secundare se suprapun și uneori îngroașă corpul mitologiilor principale cînd cu *mituri parazitare*, cînd cu *mituri irelevante*. Așa se face că în unele cazuri ele mai mult încurcă decît explicitează aspectele la care se referă. Pentru istoria mitologiei române ele totuși relevă laturi puțin cunoscute ale influențelor, contaminărilor și calchierilor mitice.

1. Autogenerarea precosmică. Fratrocrația. — Teogonia marchează începutul și culminația oricărei mitologii. Divinitățile gemelare irump din Haos înaintea creației Cosmosului. Divinitățile gemelare care tutelează teogonia se autogenerează deasupra Apelor primordiale. Autogenerarea lor corespunde la ceea ce în știința modernă se numește *autogonie*. Prin autogonie se înțelege crearea fāpturilor vii din materia non-vie sau generația spontanee din substanțe anorganice, ca și din substanțe semiorganice (plasmogonia).

Odată autogenerate, divinitățile gemelare generează la rîndul lor din Apele primordiale stihiile întregului Cosmos, după capacitatea lor de invențiune creatoare.

Așa cum am constatat în capitolul despre antegonie cînd ne-am referit la Haos, drept cadru natural mitic în care se creează Cosmosul, folclorul mitic românesc consemnează prezența activă a *două făpturi ante- și non-cosmice*, cu puteri demiurgice, care își caută loc pentru creație peste apele înnegurate. Aceste două făpturi coexistente Haosului și Apelor primordiale sînt totodată transcendente acestora. Calificate simplu de creatorul popular de mituri, cu două nume aparte : *Fărtatul* și *Nefărtatul*, generosul și invidiosul, luminatul și întunecatul, curatul și necuratul, vor să însemne primul stadiu al unei *fratrocrații divine*, care se va transforma cu timpul într-o fratrocrație antagonică, a *Fratelui* și *Nefratelui*. Prin Fărtatul sau Fratele trebuie să se înțeleagă caracterul celui care își iubește semenul ; prin Nefărtat sau Nefrate, caracterul pizmaș și opozant al celui pe care gîndurile și faptele îl fac opus semenului lui.

În transpoziția medievală a folclorului mitic creștin, aceste două făpturi divine gemelare devin Dumnezeu și Antidumnezeu. Denumirea de Satana, care s-a dat lui Antidumnezeu, nu corespunde substratului arhaic al mitologiei române pentru că Satana este numele unei făpturi divine inegale și subordonate lui Dumnezeu.

Denominatorilor pereche, *Fărtatul* și *Nefărtatul*, lipsiți de iconografie mitică, li s-au atribuit origini și semnificații ce au putut stîrni controverse mitologice. În abordarea semantică a termenilor, B. P. Hasdeu menționează că „firtat și surată nu sînt arhaisme romane la români pentru că atît lexical cît și semantic au fost calchiate de români de la slavii din sud, recte de la bulgari și sîrbi" [1]. Teza lui B. P. Hasdeu a fost preluată parțial de Sextil Pușcariu și prezentată sintetic [2], susținînd că există două semnificații pentru denominatorul Fărtat : 1) *frate de cruce* și 2) *prieten, soț, tovarăș, aliat, ortac*. Sextil Pușcariu adaugă că termenul de Fărtat „se datorește comunității româno-slave" și că sub raport semantic desemnează „obiceiul înfrățirii ce pare a fi luat de la slavii de sud". La aceste concluzii

îl duce „*formația cuvîntului*, care e un derivat din *frate*, cu sufixul *at* de origine slavă"[3].

Petru Caraman, revăzînd integral teza lui B. P. Hasdeu reluată lexicografic de Sextil Pușcariu, susține că „(. . .) contrairement à la thèse de Hasdeu (. . .) les termes folkloriques roumains du type archaïque de la fraternisation rituelle, *fârtat* et *surată* — qui ont donné au roumain une riche famille dérivés —, sont *des formations purement romanes*, appartenant au *latin populaire*, nommément au latin dialectal de Dacie et étant des créations dans le plus authentique esprit de la langue latine" [4]. În ceea ce privește *fraternizarea rituală*, tot Petru Caraman completează ideea că terminologia este pur latină, și denumește un obicei autohton ce trebuie căutat în *substratul iliro-trac*. Și precizează că „pas un seul terme slave ou d'une autre langue n'est impliqué dans la *terminologie folklorique roumaine de la fraternisation*" (p. 221). Terminologia latină exprimă deci *caracterul autohton daco-roman* al conținutului lexic de *fărtat* [5].

Și ceea ce este mai important, Petru Caraman constată aceeași situație lexicografică și semantică și la celelalte două ramuri ale poporului român : la macedoromâni și la meglenoromâni. La aromâni cuvîntul *fărtat* prezintă șapte variante, după Tache Papahagi[6], iar la meglenoromâni de asemeni șapte variante, după Th. Capidan [7] și P. Papahagi [8]. În aceste condiții se poate presupune că și la cea mai redusă ramură a poporului român, la istroromâni, pînă în secolul al VIII-lea e posibil să se fi menținut termenul Fărtat în forme hipocoristice, structuri sintagmatice care să fi dispărut aproape o dată cu dialectul.

Ceea ce înseamnă că în toate dialectele poporului român termenul *Fărtat* se întîlnește în *formă latină*, aplicat la *obiceiul fraternizării rituale* autohtone.

Din aceste constatări se impune o primă concluzie : termenul *Fărtat* cu semnificația lui de fraternitate ține de substratul dac și e o traducere în latina provincială din Dacia a termenului autohton care semnifică *frate*. Nu cunoaștem pînă în prezent care este echivalentul dac al termenului *frate*, dar s-ar putea, după ipoteza *cuvintelor prelatine în limba română*, enunțată de I. I. Russu, ca termenul *fărtat* să fie un *cuvînt prelatin* [9] și de tip indo-european, probabil, „bräther", după Gh. Ivănescu.

A doua concluzie care se impune cu necesitate este aceea că *fraternizarea rituală* în ipostază dacă prezintă unele aspecte distincte față de *fraternizarea rituală creștină*, care derivă din prima și care este adesea interpretată ca o anticipație precreștină la daci.

Dubletul onomastic divin fără reprezentări iconografice Fărtat-Nefărtat ne amintește pe plan mitologic autohton *grupul sacru* de tipul *fraților gemelari* care în sud-estul Europei, înainte de și la începutul erei noastre se bucurau de un *cult* general în Dacia.

2. Denominatorii pereche. Ipoteze etnomitologice. — În contextul culturilor mileniului întîi î.e.n. conviețuiesc în sud-estul Europei popoare cu mitologii similare, care uneori acționează independent, alteori interdependent. Prezența acestui cult general alcătuiește o dominantă a istoriei mitice și rituale a sud-estului continentului nostru. Dintre aceste mitologii similare ne referim la cele care au promovat în contextul lor ca denominatori *o pereche sacră* de tipul fraților gemelari, cu un rol mai mult sau mai puțin important în *cultul Cabirilor*, al *Dioscurilor* și *Cavalerilor danubieni*.

3. Tipul fraților gemelari : Cabirii, Dioscurii, Cavalerii danubieni. — Ce se știe despre divinitățile *gemelare* numite Cabiri? Despre Cabiri s-au

făcut referiri în discuţiile despre sincretismul cultelor antice din sud-estul Europei. Teohari Antonescu a redactat un „studiu arheologic şi mitologic" despre Cabiri [10].

Pornind de la analiza a 23 *piese arheologice* (sigile, geme, iconiţe, statuete de calcar obişnuit, marmură, bronz, plumb) găsite îndeosebi în Dacia anteromană şi conservate în muzee (din România, Bulgaria, Iugoslavia etc.), constată că în aceste „monumente" mitoplastice de arheologie figurează *trei divinităţi*, din care două ucid pe a treia. Cabirii, căci despre ei este vorba, au un cult criptic şi reprezentările lor au fost create, amplificate şi difuzate în imperiu de către legiunile romane din Dacia. După Teohari Antonescu, Cabirii aparţin poporului daco-roman, deşi au o origine *frigo-tracică*. În ceea ce priveşte pe frigieni, crede că provin din Tracia, în care au transplantat unele rituri orgiastice locale. Din sud-estul Europei, cultul Cabirilor s-a răspîndit pe diferite căi în Grecia, Italia, Germania, Irlanda.

În sprijinul autohtonităţii sud-est europene a cultului Cabirilor în Dacia, Teohari Antonescu a invocat patru categorii de argumente: 1) „analogia Cabirilor cu coribanţii, curenţii, dactylii şi telchinii"; 2) au la baza lor mărturia culturală a monumentelor rămase de la traci; 3) „asemănările (. . .) cu cultul divinităţilor trace"; şi 4) referinţele unor scriitori antici.

Zeii Cabiri, în apogeul lor cultural, semnificau, după Teohari Antonescu, trei categorii de focuri sacre: *focul ceresc sau cosmic, focul*



Cabir călare, după Teohari Antonescu.



Cultul Cabirilor, după Teohari Antonescu.

chtonic sau teluric şi *focul marin sau acvatic*, adorate separat sau în triadă după localităţile unde a pătruns şi s-a dezvoltat cultul cabiric.

Iniţial, ei au simbolizat, ca şi zeii gemelari vechi indieni *Asvinii* din Vedele, manifestările cereşti. Apoi au evoluat şi s-au transformat mai

tîrziu în divinităţi telurice legate de Zeiţa-mumă şi în cele din urmă au ajuns la apoteoza simbolismului lor ca divinităţi ale misterelor din insula Samothrace.

Sub dominaţie romană, iniţierile în cultul Cabirilor au devenit secrete, ezoterice. Misterele Cabirilor au căpătat tot mai mult caracterul de *dramă* ritual-sacră, de spectacol thanatologic în care se inscenau moartea şi învierea zeului ucis. Misterele cabirice alături de alte mistere antice îşi au partea lor de contribuţie în elaborarea misterelor creştine. În această perioadă cultul Cabirilor s-a sincretizat, prin contaminări şi incluziuni de practici şi rituri analoage sau similare, devenind tot mai complexate şi plurifuncţionale.

Mitul cabiric deşi se referă în cele din urmă la existenţa a *trei fraţi* divini, dintre care cel mai tînăr este totdeauna ucis de ceilalţi doi, relevă un dualism gemelar al fraţilor ucigaşi. Corpul neînsufleţit reînvie în anumite condiţii rituale. În conţinutul lui mitul transpare din figurile şi simbolurile folosite în plastica iconografică descoperită îndeosebi pe teritoriul Daciei anteromane.

Teohari Antonescu subliniază mereu *caracterul uranian* al Cabirilor din sudul Istrului, în paralel cu *caracterul chtonian* din nordul Istrului. Dogma cabirismului invocă obţinerea nemuririi sufletului şi preînnoirea întregii naturi prin sacrificiu. Plastica descoperită referitoare la Cabiri scoate în evidenţă „pe de-o parte *modul mitoplastic* şi pe de altă parte modul ideogramatic" al acestui sacrificiu. În conţinutul ei, salvarea prin sacrificiu, afirmă Teohari Antonescu, semnifica: numai cine ajunge la jertfirea de sine se mîntuieşte.

Această interpretare soteriologică a cabirismului reprezintă numai unul din aspectele mitogoniei sud-est-europene. Însă pentru români reprezentările ideoplastice ale Cabirilor (alegorii, metafore, simboluri) mai exprimă şi alte aspecte teogonice, care pe măsura creşterii sincretismului cultului trec pe planul al doilea al cosmogoniei şi antropogoniei. Din iconografia scenelor sacre ale zeilor Cabiri constatăm că ei joacă paralel şi un rol cosmogonic. Duc o luptă fraternă pentru a apăra *fratrocraţia* lor *divină* împotriva unei făpturi care ar putea simboliza şi un gigant care le-a uzurpat privilegiile. Fratrocraţia zeilor gemelari luptă cu giganţii (gigantomahia). Zeii gemelari sînt protejaţi de soare şi lună, de luceferii de dimineaţă şi seară, de oamenii şi făpturile pămîntului, adică de întregul *Cosmos*. În acest caz, figurarea Cabirilor în registrul central (din cele trei registre obişnuite ale monumentelor menţionate), în jurul cărora gravitează bolta cerească, astrele principale şi toate făpturile terestre, reprezintă o transfigurare sincretică a modelului iconic care a înlocuit aniconismul străvechi al Fărtatului şi Nefărtatului ca zei gemelari, creatori ai Cosmosului şi apoi protagoniştii teocraţiei primare.

În elementele ei mitologice, tema sacrificiului Cabirilor ar putea să precedă sau să inspire tema sacrificului ciobanului din Mioriţa, în care, din trei fraţi, doi îl condamnă la moarte pe al treilea pentru un motiv aproximativ similar.

Mai apropiat de era noastră, însă neidentificat precis, a fost sub raport mitologic *cultul Dioscurilor* sau al *Tindarizilor*. Divinităţi gemelare de străveche provenienţă indo-europeană în sud-estul Europei, preluate de romani, Dioscurii (Castor şi Pollux) s-au bucurat de un cult greco-roman şi în cetăţile Pontului Euxin. Fraţi uterini născuţi de Leda, soţia lui Tyndareus (care s-a împreunat în aceeaşi noapte cu Zeus şi cu soţul ei), posedau calităţi fizice moştenite de la cei doi taţi: Pollux, calitatea nemu-

ririi de la Zeus, iar Castor pe aceea de muritor de la Tyndareus. Mitul lor îi înfăţişează participind la lupte şi expediţii miraculoase, însă intimplarea face ca să moară Castor în luptă, iar Pollux să cadă numai rănit. Fiind

1



Chalcedon

2.

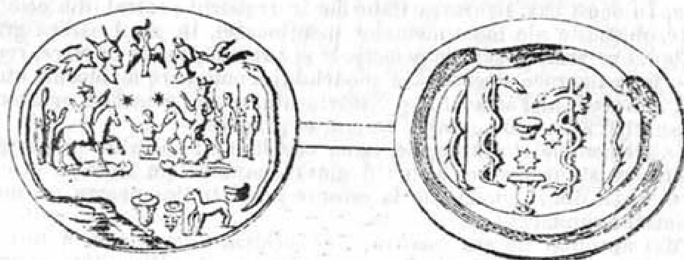


Chalcedon

3.



Lapis Lazuli



Cultul Cabirilor în Dacia, după Teohari Antonescu.

însă de origine divină, este răpit de Zeus, metamorfozat într-o volbură şi urcat în cer. La rugăminţile lui Pollux, devenit nemuritor, Zeus îngăduie ca şi Castor să impartă în cer nemurirea lui Pollux. În cele din urmă

Zeus transformă pe cei doi fraţi gemelari în aştri, care alcătuiesc constelaţia numită *Gemenii*.

Dioscurii sînt înfăţişaţi iconografic ca doi tineri voinici, in poziţii afrontate, purtind pe umeri *nebride*.

În România arheologii au descoperit citeva relicte iconografice despre Dioscuri : *o stelă la Callatis* (conservată în Muzeul de Istorie din Bucureşti), *un grup statuar la Tomis* (Muzeul de Arheologie din Constanţa)[11] etc. Radu Florescu susţine că există o „relaţie sincretistică între *Dioscuri* şi *Cavalerii danubieni*"[12].

În ceea ce priveşte aspectul autohton al grupului divin de tipul fraţilor gemelari, o atenţie deosebită trebuie acordată şi *Cavalerilor danubieni*, din perspectiva substratului mitologiei române.

Ce reprezintă *Cavalerii danubieni* sau mai corect spus „*Călăreţii*" *danubieni* pentru substratul mitologiei dace şi, în consecinţă, pentru divinităţile gemelare participante la teogonia autohtonă?

După D. Tudor şi alţi arheologi, *Călăreţii danubieni* au fost *semidivinităţi gemelare* de ordin funerar, ce au îndeplinit în mitologia dacă şi apoi daco-romană un rol *apotropaic*. Radu Florescu, acordind o atenţie deosebită iconografiei plastice a Călăreţilor danubieni, adaugă că, în ansamblul lor, „*Călăreţii danubieni gemelari* de obicei sint reprezentaţi în cadrul unor compoziţii mult mai complexe decit *Călăreţii danubieni singulari*; [*compoziţii*] organizate pe mai multe registre, pline de elemente de iconografie şi simbolistică cu caracter evident sincretic. Formele dezvoltate ale acestor compoziţii comportă cel puţin *trei registre*. În cel superior, între *efigiile Soarelui* şi *Lunii*, însoţite de două stele, este reprezentat *carul solar* în care apare Helios, încununat cu nimb de raze. În registrul median, mai important, cei doi *călăreţi afrontaţi*, uneori *imberbi*, alteori *bărboşi*, sau unul cu barbă şi altul fără, cu mantaua în vint, calcă în picioarele calului un duşman doborit, gol"[13]. În alte variante cei doi *călăreţi* se deosebesc între ei prin faptul că, în timp ce unul zdrobeşte duşmanul, altul calcă în picioarele calului un *şarpe* sau este însoţit de acesta. Între cei doi călăreţi, *o divinitate feminină*, care uneori ţine caii de frîu sau le oferă de mincare din poala veşmintului ei — ca *Epona* —, are de obicei în faţă o *trapeză* pe care este etalată *cina mistică*[14].

În sfirşit, în registrul inferior apar aceleaşi elemente ca şi în cazul reprezentărilor *călăreţului singular*. În ansamblu, iconografia aceasta relativ complexă şi bogată se dovedeşte *dificil de interpretat* datorită faptului că monumentele, totdeauna *anepigrafe*, dau prea puţine indicaţii, iar *mitologia călăreţului* este *practic necunoscută*. Este chiar posibil ca între *Călăreţul trac* şi *Cavalerii danubieni* să existe legături certe, iar varianta călăreţului singular s-ar putea să fie numai o ipostază a Călăreţului trac[15].

4. Conlucrarea şi contracararea zeilor gemelari. — Din cele relatate reiese că *zeii gemelari* la care ne referim deţin o îndelungată tradiţie culturală în Dacia anteromană. În structura lor genuină ei reflectă o străveche şi dublă ipostază divină: 1) una în care ambele divinităţi conlucrează în deplin acord fratern, ca doi fraţi buni, şi 2) alta în care simulind conlucrarea se contracarează reciproc, ca doi fraţi răi, datorită temperamentelor lor opuse şi incapacităţii lor de a se înţelege reciproc pentru a crea ceva durabil din iniţiativă comună şi în chip fratern. În prima ipostază se remarcă *un dualism* mitologic de tip demiurgic şi o unitate indisolubilă şi armonică, avind drept rezultat perfecţiunea complementară în creaţia lor; trăsături temperamentale şi de caracter care scot în evidenţă *o teo-*

gonie fără teomahie. Ovidiu Papadima relevă în transpoziţia mitică creştină a *Nefârtatului* în *Diavol* „rolul de fiecare clipă acordat Diavolului, în *creaţie*, ca şi în rînduirea de azi a firii" [16]. În a doua ipostază se remarcă un *dualism antagonic* între fraţii demiurgi, o discordie şi ostentaţie care se manifestă constant în imperfecţiunea creaţiei lor; trăsături temperamentale şi de caracter care scot în evidenţă *o teogonie* axată *pe teomahie fratricidă*, numită uneori eronat şi gigantomahie, situaţie mitică care depăşeşte teogonia.

În folclorul mitic românesc au străbătut sub forma de imagini subiacente pînă în zilele noastre — cei doi demiurgi extracosmici, Fârtatul şi Nefârtatul, înfăţişaţi ca doi zei gemelari ce se găsesc în relaţii teogonice, conlucrînd de voie de nevoie în procesul creaţiei. Aceasta este ipostaza restructurată de creştinismul primitiv a dualismului antagonic dintre Fârtat şi dublul sau *alter-ego*-ul său, Nefârtatul.

Se pare însă că în *ipostaza dacă* aceste două divinităţi gemelare, Fârtaţii, au conlucrat armonic şi au atins perfecţiunea în creaţia lor. Ce ne îndreptăţeşte să emitem această ipoteză? În primul rînd cîteva *paralelisme mitologice în sud-estul Europei*, care scot în evidenţă prezenţa mai multor divinităţi gemelare de tipul Fârtaţilor, ce au conlucrat armonic între ele (Cabirii, Dioscurii, Călăreţii danubieni). În al doilea rînd, transpoziţia din planul mitologiei preistorice dace în planul mitologiei istorice daco-romane şi apoi al mitologiei române şi transsimbolizarea *fraternităţii divine* în fratrocraţie instituţionalizată între căpeteniile religioase şi cele civile ale statului dac: *regalitatea asociată la domnie între fraţi de sînge şi marii sacerdoţi.* Fraternitatea divină a transmis *fratrocraţiei instituţionale* dace principiile şi structura *teocraţiei mitice* autohtone. *Zeii fârtaţi* ca zei gemelari au fost asimilaţi de *reforma mitologiei dace* începînd cu *regii* anteriori lui Burebista, şi continuînd cu ceilalţi regi daci, după Burebista, pînă inclusiv la Decebal. În această perspectivă se pare că la baza acestei reforme a dominat *dualismul mitic*: *Gebeleizis — Zalmoxis*, transpus pe plan instituţional de stat în dualismul regalităţii şi al sacerdoţiului, al regelui tarabosţilor şi marelui preot.

După cucerirea statului dac al lui Decebal de împăratul Traian şi transformarea Daciei în provincie romană, majoritatea zeilor instituţionalizaţi ai Daciei au fost asimilaţi tacit de mitologia compozită romană din Dacia, iar zeii gemelari care dăinuiau încă în popor au fost asimilaţi de creştinismul primar din Dacoromania în spiritul dualismului antagonic iudeo-creştin dintre Dumnezeu şi Satana (Diavolul). Aşa se face că în folclorul mitic român, cu substrat arhaic se spune că *„Dumnezeu şi cu Diavolul, adică Fârtatul şi Nefârtatul*, se plimbau peste apele înnegurate" şi apoi că ei *au creat lumea.*

În aceste condiţii mitologia dualistă a *zeilor fârtaţi* care conlucrau armonic între ei a fost substituită cu o mitologie dualistă antagonică a zeilor gemelari adverşi care se duşmăneau între ei din cauza incapacităţii lor complementare în procesul creaţiei Cosmosului. Cînd Dumnezeu avea iniţiativa, Diavolul o realiza imperfect. Cînd Diavolul avea iniţiativa, Dumnezeu o perfecta. După fiecare creaţie, Dumnezeu vedea că ceea ce a creat el cu ajutorul Diavolului e mai bine realizat.

5. Creştinismul primitiv şi dualismul antagonic. — *Zeii fârtaţi de origine dacă*, cei care conlucrau armonic între ei, sînt scindaţi, sub influenţa creştină, în zei nefârtaţi: Fârtatul şi Nefârtatul. Între zeii nefârtaţi în creştinism se desfăşoară o luptă teocratică pentru prioritate, între principiul binelui şi al răului, al opoziţiei dintre entităţile ontologice de factură uranică şi chtonică, dintre instaurarea ordinii complete inerente *teogonizării* şi ordinii parţiale aparente a *demonologizării*. O luptă dialectică de tipul unei *teomahii* surde, indefinite şi *nelimitate în timp şi spaţiu* cu opinteli, greşeli, încercări nereuşite, corectări reciproce între parteneri. A se consulta variantele legendelor mitice sau ale miturilor despre colaborări la zidirea lumii, dintre Fârtat şi Nefârtat, în interpretare creştină, dintre Dumnezeu şi Diavol, precum şi ajutoarele acordate Fârtatului de unii *acoliţi* divini ai acestuia. Din aceste materiale mitologice reiese incapacitatea creatoare atît a Fârtatului, cît şi a Nefârtatului. Entităţile teogonice suferă astfel o scindare, în favorabile şi defavorabile divinităţilor gemelare şi implicit creaţiei.

Fârtatul se relevă în folclorul mitic românesc transsimbolizat de creştinism ca un demiurg al sacrului, iar Nefârtatul ca un demiurg al profanului. Ce sacralizează unul din Fârtaţi profanizează celălalt şi invers. *Kalofilia* Fârtatului este secundată în materialul mitic românesc de *askimofobia* Nefârtatului.

În aceste condiţii teogonia Fârtatului şi Nefârtatului antrenează inevitabil prezenţa altor divinităţi şi semidivinităţi auxiliare, eroi şi eroiarzi mitici cu rol de acoliţi divini.

6. De la dualismul arhaic la cel complementar şi dialectic. — Dualismul arhaic este o concepţie bazată pe două principii, două idei dominante care alcătuiesc o opoziţie originară şi ireductibilă în psihologia populară, în morală, în metafizică, în mitologie şi în religie. Termenul încărcat de sens de Thomas Hyde, un istorician al religiei [17], a fost folosit pentru enunţarea *coeternităţii* principiilor care exprimă esenţa zoroastrismului: binele şi răul, ceea ce înseamnă că dualismul introduce o deosebire tranşantă între elementele ce alcătuiesc ansamblul ireductibil prin substanţa şi legile lui.

În psihologia primitivă şi mai apoi populară, ca şi în religiozitatea corespunzătoare, în speţă în mitologie şi religie, dualismul a constituit bipolaritatea oricărei *cugetări mitice* referitoare la viaţă-moarte, lumină-întuneric, bun-rău, plăcut-neplăcut, sănătate-boală, adevăr-minciună, spirit-materie.

Într-un articol consacrat dualismului, J. Goetz [18] precizează: „dualismul pune la obîrşia lumii lupta neîmpăcată dintre un principiu al binelui şi un principiu al răului, care există prin ele însele. Ca urmare, întreaga existenţă se scindează şi se subordonează unuia sau celuilalt dintre cele două principii". Aceasta pentru că, în germene sau în substanţa lui, dualismul este o ideaţie, o optică, o unitate de măsură mitologică a concepţiei despre viaţă şi lume.

În două lucrări, C.I. Gulian [19] ridică problema dualismului în cultura primitivă. Distinge două tipuri de dualism: *„un dualism complementar*, care leagă opoziţiile (...) şi *un dualism dialectic*, care sesizează structura contradictorie a fenomenelor. În gîndirea primitivă se întîlnesc ambele tipuri. Dualismul dialectic se manifestă cu precădere în viziunea lucidă despre relaţiile umane, despre condiţia umană, despre viaţă în general. În gîndirea primitivă se constată rudimentele unei viziuni axiologice dialectice în care valoarea se întrepătrunde cu non-valoarea" [20].

Se pune întrebarea dacă „dualismul de tip antitetic, nu complementar" este un simptom al unei anumite trepte evolutive sau este o trăsătură

dominantă a spiritului uman? Logicienii consideră dicotomia o metodă perfect logică care divide conceptele prin reducerea la absurd — la două situații contrastante, capabile să-și anuleze semnificațiile reciproce în procesul gîndirii normale.

Raportul dintre *termenii dualismului* corespund dialectic între ei, pentru că *fiecare este reversul celuilalt*. Forma cea mai redusă de dualism este cel psihologic, iar cea mai evoluată este cel *logic*. După André Goblot [21], e vorba de o „opoziție radicală" care se remarcă în toate compartimentele gîndirii logice: *dualismul psiho-logic* exprimă „rațiunea și experiența, idealul și realul, posibilul și ființarea, dreptul și fapta, spiritul și materia" [22] și *dualismul logic*, „opoziția radicală" în clasificarea științelor (științele de observație și științele de raționament). Întîlnim dualismul, după I. P. Culianu, în raționalismul lui Descartes, la Darwin, în existențialism, biologie și chiar în genetică.

Antidialectic este numai monismul, care reduce concepția dualistă a elementelor, substanțelor și legilor lumii la unul din termenii duali, fie: la materie (monism materialist), fie la spirit (monism spiritualist). Conform monismului, multiplicitatea fenomenelor și lumii este aparentă și superficial sensibilă și reflectă discontinuitatea și imprevizibilitatea. Monismul spiritualist stă la baza religiilor monoteiste, iar monismul materialist, la baza religiei pozitiviste, în genul acelei enunțate de Auguste Comte. Dar aspectul acesta al discuției depășește obiectivul investigației noastre mitologice.

Din această succintă punere în temă reiese întîi că *dualismul teogoniei române* își are rădăcinile adînc înfipte într-o concepție străveche general-umană, care s-a impus ca atare și pe meleagurile Daciei preistorice și nu a trebuit să fie importată de la alte popoare vecine sau adusă de pe alte continente.

Curentele de cultură și civilizație se influențează reciproc prin *difuziune, contaminări* și *calchieri*, care întăresc sau slăbesc unele aspecte ale dualismului indigen la popoarele intrate în impact istoric cu alte popoare cu concepții similare sau opuse.

7. Parsism, maniheism, paulicianism, bogomilism. — Istoricii, referindu-se la dualismul religios, au ilustrat forma lui ideală prin: 1) *parsism* sau *mazdeism*, religia lui Ahura Mazda (Ormuz sau „Domnul Alb"), creată de Zarathustra. Mazdeismul a preconizat teomahia între cele două principii antagonice sau două puteri divine: Ormuz ca putere bună, luminoasă și adevărată și Ahriman ca putere rea, întunecoasă și mincinoasă; 2) prin *maniheism*, religie creată în ambianța creștinismului de reformatorul religios *Mani*, care și-a propus să realizeze o sinteză între mazdeism, creștinism și budism. La rîndul lui maniheismul preconizează de asemenea teomahia între Domnul luminii și Domnul întunericului, care i-a invadat reședința pentru a-i fura elementele și însemnele puterii; 3) prin *paulicianism*, o sectă creștină care apare în Armenia și Siria în secolul IX și care capătă numele de la Sfîntul Paul și 4) prin *bogomilism*, un ecou întîrziat al maniheismului și paulicianismului, care apare în Bulgaria ca o erezie creștină în secolul al XI-lea, datorită călugărului Eremia Bogomil. Acesta se extinde întîi în sud-estul Europei. Bogomilismul, după datele înfățișate în *Predica presviterului Cosma* [23], a fost o *sectă dualistă* care a combătut organizarea materială a bisericii creștine și a contestat importanța clerului, a liturghiei, semnului crucii, proorocirea, divinitatea lui Isus, a Fecioarei Maria și a sfinților. În această sectă cu ample și profunde implicații dog-

matice pentru creștinism în general rămîne centrală ideea dualismului creștin: fraternitatea dintre Dumnezeu și Diavol.

Bogomilismul se răspîndește din Bulgaria peste țările române în estul și vestul Europei, fără să exercite *o influență globală și profundă*, așa cum i-au acordat-o unii exegeți.

« Problema *înrîuririi bogomilismului* în lumea românească este importantă. [I. D. Ștefănescu susține că] este necesar să cunoaștem datele ei esențiale, pentru a fi feriți de *interpretări greșite* și mai ales de atribuții de același gen. La obîrșie aflăm *cugetarea, scrierile și activitatea lui Mani, în Asia*. Acesta a luat din *mazdeism* ideea antagonismului dintre bine și rău și aceea a coexistenței împărăției luminii și întunericului. Sever din Antiohia ne spune că Mani asemuia binele și răul cu doi copaci, arborele vieții și arborele morții. Lumea, după socoteala lui, se sprijinea în spațiu pe umerii a *două genii, Splendens*, care ținea cerurile de lumină, și *Omophorul*, care susținea pămîntul. Din teologia chaldeeană și de la gnosticii creștini Mani a luat ideea *triadei*, a crainicului ceresc și teoria, mult apropiată de cea budistă, *a renunțării și a nimicirii dorului de viață*.

În Orient s-a plămădit *erezia pauliciană* și *catharismul*. Acesta din urmă socotea pe Cristos, asemenea gnosticilor din Alexandria, drept un „eon", *spirit pur* care nu s-a întrupat niciodată. *Catharii* negau biserica și aveau alte taine în locul celor creștine. Acești „neomanicheeni" au pătruns pînă departe în apusul Europei și s-au întărit în sudul Franței. Purtau numele de *albigenzi*. În secolul al XII-lea au ținut la Saint-Félix-de-Caraman primul lor sinod. *Leagănul bogomililor pare a fi fost Tracia*, populată în mare parte de *paulicieni* aduși din Armenia și din țara Chabylilor, după spusele Anei Comnena, de către împăratul bizantin Ioan Tzimiskes. În secolul al XII-lea, *bogomilii se concentrează în Macedonia bulgărească și în Bosnia*. La 1220 au aci un papă al lor, Belimansa, care se socotea urmașul Sfîntului Petru. Sfîntul Sava, cel dintîi arhiepiscop al bisericii sîrbe autonome, a pornit lupta contra lor. Aceasta a culminat în sinodul de la Zica, care s-a ținut în 1221.

Bogomilii din Bosnia s-au despărțit de biserica creștină. Și-au ales drept sfînt patron pe Sfîntul Grigore făcătorul de minuni, episcop al Neocezareei, mort în anul 270. Și-au construit, pe încetul, o biserică, o cosmogonie și rituri liturgice care constau în citirea unor cărți anume și în inițieri gradate. Credeau în metempsihoză, iar botezul (spiritual) le conferea sălășluirea permanentă a duhului sfînt. Patarenii canonizau pe „aleșii" lor și adorația pe care o aveau pentru aceștia se răsfrîngea asupra suveranului (...).

În principiu, bogomilii nu admiteau icoanele și nici semnul crucii, deși considerau crucea drept personificarea însăși a lui Cristos. În Bosnia și Herțegovina aflăm aproape 60 000 de sarcofage și lespezi funerare, cele mai multe neîmpodobite. Bogomilii socoteau că numai „cei desăvîrșiți", cei aleși de grad suprem, aveau dreptul la monumente funerare împodobite. Acestea din urmă se întîlnesc în Bosnia, Herțegovina, Muntenegru, Dalmația, Serbia apuseană și Slovenia. Sînt de marmură și poartă numele generic de stecak. Le aflăm, pe unele din cele mai frumoase, prin împrejurimile localității Duvno, din Bosnia, la Ladjevica, Donja Stupa, pe malurile lacului Bljdinj. În evul mediu purtau diferite nume: Kami, bilig, znamanie, lieto (kuca). Stecak-urile s-au dezvoltat în secolele XIII, XIV și XV. Mai vechi nu se cunosc. Au fost, probabil, de lemn și au dispărut »[24].

Între aspectele infiltrației bogomilismului în România și în Iugoslavia exista o deosebire evidentă. Din toată vinturarea bogomilismului pe meleagurile românești s-a altoit, pe ideea fraternității divine a Fârtatului-Nefârtatului, dualismul medieval al mitologiei poporane creștine, producînd confuzii în legătură cu străvechiul dualism protodac, dac și chiar daco-roman. În Iugoslavia, îndeosebi în Bosnia, au pătruns adînc în arhitectura funerară, în structura și motivele ornamentale ale sarcofagelor și pietrelor de mormînt, superstițiile, credințele și tradițiile funerare bosniace. Marian Wenzel, o etnologă engleză a publicat o monografie amplă despre *stécci*-urile în care se răsfrînge *întreaga mitologie poporană creștină bosniacă* axată pe tema morții, a comunității etno-culturale, a rangului defunctului și a respectului față de mormînt. În aceste motive ornamentale predomină aspectul de cosmogonie, fitogonie, zoogonie, antropogonie, sacrificii umane, scene de luptă, de petrecere etc. [25] Wenzel subliniază contribuția valahilor din Bosnia și Herzegovina la decorarea pietrelor de mormînt: „It is not implied that the Valachs exclusively decorated stécci, but that in their hands the ornamentation was considerably enriched" [26].

Ideea dualistă a fraternității divine, Fârtat-Nefârtat, a găsit deci un teren fertil la acea dată în mitologia poporană creștină română, în forma arhaică a fraternității gemelare dintre cosmocrați.

„Infiltrațiile bogomilice", în cazul mitologiei române nu au adus modificări de conținut în ideea arhaică a *dualismului fratrocrat* Fârtat-Nefârtat. Probabil bogomililor li se datorește resemnificarea numelor cuplului fratern, în *Dumnezeu* și *Diavol*.

8. Dualismul folcloric și Fârtații. — „*Dualismul folcloric*" poate fi definit drept „*un fenomen specific* sau *o interpretare particulară a lumii în termenii antagonismului între două principii coeterne* sau în termenii **devoluției** *lanțului ființelor*". Se poate vorbi de existența a două forme de dualism: *o formă intelectuală* și *o formă etnologică*. „Supraviețuirile dualiste în folclor sînt în genere etichetate cînd *folk-dualism*, cînd *dualism popular*. Limitele între *dualismul etnologic* și *dualismul popular* sînt arbitrare. În schimb folk-dualismul cuprinde totodată *dualismul etnologic* și *dualismul popular*. Singurul criteriu de clasificare a miturilor dualiste, după I. P. Culianu, se bizuie pe caracterul cu care acționează contra sau alături de Suprema Ființă. Situațiile dualiste sînt în mod obișnuit reprezentate de două feluri de caractere: 1) de mitul șiretului, șarlatanului, înșelătorului (al Trickster-ului) și 2) de mitul caracterului femeiesc". Tricksterul — sub înfățișare umană sau animală — „ia parte activă la creația lumii și instituțiile umane (. . .). El nu poate fi definit ca un *antagonist* (. . .) ci, poate, unul mai informat sau mai înțelept decît Creatorul (. . .). Este posesorul unei impulsive și necontrolate răutăți, care se întoarce de cele mai multe ori chiar împotriva propriilor lui interese și prin aceasta împotriva intereselor omenirii (. . .). În Folk-dualism, Trickster joacă un rol important (. . .) în plonjonul cosmogonic (. . .) a descoperirii pămîntului (. . .)".

În alți termeni, Trickster-ul e, sub un anumit raport, o făptură mitică analoagă Nefârtatului. Spuneam sub un anumit raport analoagă, pentru că Nefârtatul în forma lui inițială era un egal al Fârtatului, cu care colabora. Inițial el nu dorea să-l înșele pe Fârtat, ci să-i fie egal. Era la fel de iscusit și capabil ca și Fârtatul. Cînd unul greșea, celălalt îndrepta. Cînd unul avea inițiativa, celălalt crea. Aproape toate creațiile fiecăruia dintre ei au fost imperfecte. Le-a corectat celălalt. Iar dacă este să judecăm

drept, mitul Fârtatului scoate în evidență aceeași șiretenie ca și aceea atribuită Nefârtatului.

În ceea ce privește mitul dualistic, se referă la „caracterul femeiesc ori al entității personale".

Din punct de vedere psihologic, moral și metafizic, *dualismul reduce pluralismul* (politeismul) tuturor mitologiilor și religiilor la bipolaritatea, antagonismul și complementaritatea unora dintre divinitățile care sînt componente și dominante în spiritualitatea general-umană. Indiferent de latitudine și longitudine, omul cugetă și simte natura și viața prin bipolaritatea elementelor și aspectelor ei antagonice, contrare sau contradictorii, prin contradicțiile reale ale constituenților sau lucrurilor, prin descoperirea opozițiilor reciproce și divergente și în cele din urmă prin complementaritatea lor. În termeni actuali, dualismul exprimă un aspect al dialecticii dintre *natura naturans* și spiritul uman. De aceea dualismul nu se învață, ci se trăiește, pentru că este în firea proprie de a cugeta astfel. El nu este *o formulă metafizică* care se importă și exportă oricum și oricînd, pentru că îl întîlnim pretutindeni în cugetarea incipientă sau dezvoltată a speciei umane.

Referitor la „dualismul în legendele cosmogonice românești" [27], C. I. Gulian stabilește schema mitică biblică a colaborării lui Dumnezeu cu Diavolul la *crearea pămîntului* și constată că în ansamblul ei coexistența acestor două divinități este mai complicată sub aspectul ei dualist, decît e aceea atribuită de bogomilism. Dumnezeu și Dracul nu s-au întovărășit de voie sau întîmplător. Ambii erau frați egali și puternici, „Sămînța gîlceevei a încolțit între dînșii numai (. . .) pentru stăpînirea pămîntului".

Noi raportăm îndeosebi *teogonia* la o concepție dualistă despre viață și lume a divinităților tutelare, ale cărei izvoare sînt general-umane, și considerăm influența bogomilismului minoră, deoarece vine tîrziu, peste un *fond dualist arhaic*, care și-a decantat elementele esențiale în mitologia autohtonă cu mult înaintea ereziei lui Bogomil.

Din cele relatate reiese că *dualismul mitologic autohton e anterior dualismului bogomilic*, pe care îl subliniază unii folcloriști români. În substanța lui dualismul arhaic autohton s-a dovedit a fi conservator, iar în folclorul mitic românesc, se reflectă ca un sistem străvechi de cugetare mitică. El relevă, cum am spus, *două făpturi supranaturale interdependente* care *acționează în virtutea a două principii mitice* concordante sau antagonice, oricum complementare. Acest tip de dualism arhaic rămîne arhetipic pentru întreaga gîndire mitică românească. Uneori pare că Fârtatul impune Nefârtatului principiile lui demiurgice și regimul lui cosmocratic și atunci totul se rezolvă în lumina aparentă a unui monism mitologic [28]. Ovidiu Papadima remarcă just: „răul este văzut de români ca *un dar necesar al existenței*" [29] și că „*între rău și bine există un echilibru* prestabilit" [30]. Ceea ce înseamnă că în realitate conlucrarea celor doi cosmocrați se reflectă în limitele dualismului primar. Antagonismul dintre demiurgi și cosmocrați este în *firea creației*. Dualismul arhaic pendulează între două soluții, teza și antiteza, din care Fârtații aleg pe cea mai bună pentru a realiza opera lor sau aleg din fiecare soluție luată în parte ideea cea mai convenabilă și o redau într-o *sinteză globală hierocosmică*. Însă antagonismul dintre cele două făpturi supranaturale rămîne constant pe planul *cosmocrației*, în procesul dominației asupra operei create împreună, întîi Cosmosul și apoi *făpturile supranaturale* congenerice, care domnesc separat în Cosmos, apoi dominația asupra oamenilor, animalelor și plantelor. Așa se face că pe planul *cosmocrației* apare teomahia. Însă nu e vorba de o teo-

mahie violentă, catastrofică, care duce la nimicirea inevitabilă a unuia din Fârtați, ci *o teomahie lentă*, de lungă durată, cu rețineri și compromisuri, cu echilibrări și rezultate ontogonice reciproce, care urmărește subordonarea unuia dintre cosmocrați de celălalt.

9. Trei etape succesive ale teogoniei. — În mitologia română teogonia se realizează în trei etape succesive :

— etapa primară a *autoteogoniei* în Haos a celor două divinități tutelare, totodată gemelare, cosmocratice, asexuate și bătrîne : Fârtatul și Nefârtatul ;

— etapa secundară a *teogoniei genealogice* a divinităților principale provenite din cele tutelare și înrudite între ele, care sînt constituite într-o familie divină, alcătuită din făpturi androgine în plină maturitate, dar care pot lua uneori forme sexuate ;

— etapa terțiară a *teogoniei divergente* a divinităților minore, tinere, semiputernice și sexuate, care provin din împreunarea divinităților secundare cu celelalte creaturi cosmice : oameni (de diferite grade antropologice : căpcăuni, uriași etc.), animale și chiar plante.

În exercițiul activității lor divinitățile tutelare ale Cosmosului își creează ajutoare divine, așa-zisele divinități principale (ale astrelor și fenomenelor cosmice și terestre) ; divinitățile principale, la rîndul lor, creează eroi (prin încrucișarea sexuată cu oamenii). Iezmele și demonii sau duhurile sînt creații singulare ale Nefârtatului.

Cum constatăm, teogonia nu se încheie la începutul cosmogoniei, ci continuă paralel cu perfectarea procesului cosmogoniei. Ceva mai mult, continuă și sub alte forme și în alte condiții mitice să genereze cosmogonia.

O ultimă precizare. Între teogonie și antropogonie există concordanță și interdependență deplină, ca de altfel în toate sectoarele etnomitologiilor istorice. Aceasta pentru că teogonia fără antropogonie nu posedă o infrastructură ontomitică, iar antropogonia fără teogonie nu posedă o suprastructură gnoseomitică.

Dar între teogonie și antropogonie există și relații de *interreflectare*. Teogonia se reflectă în antropogonie ca într-o oglindă și invers, în așa fel încît cunoscînd bine structura intimă a uneia putem deduce lesne pe a celeilalte. Iar cînd există contradicții, mai mult sau mai puțin evidente, acestea nu sînt inerente de ontogenie, ci numai aparente de filogenie.

În contextul mitologiei române *teogonia* ocupă locul dominant. Demonii, semidivinitățile, divinitățile și eroii mitici alcătuiesc un panteon autohton bine închegat și totodată sistemic. În evoluția ei, de la o fază istorică la alta, de la faza daco-romană la acea română, teogonia și-a remodelat aspectele filogenetice social-culturale, ale profilului ei mitic. Așa se face că dintre elementele de amănunt ale miturilor teogonice au fost reformulate unele nume divine, restructurate unele rituri fără ca prin acestea să-și piardă semantismul și simbolismul, unitatea de ansamblu, originalitatea concepției, viziunea specifică și implicit identitatea de fond cu ele însele.

10. Teogonia repetată. — Din perspectiva teogoniei, mitologia străromână și protoromână se deosebește esențialmente de celelalte teogonii etnomitologice din Europa. Dacă întreprindem o comparație cu cea mai originală etnomitologie europeană, cu mitologia germană, constatăm deosebiri și asemănări indo-europene care nu trebuie însă absolutizate. În mitologia germană teogonia este repetabilă la infinit, pentru că mitologiștii germani susțin că *teogonia* este ciclică. Nu reiese din analizele întreprinse pînă în prezent cîte cicluri mitice stau la baza teogoniei germane. Cu toate impreciziunile, mitologiștii germani descriu cu precădere teogonia actuală, al cărei ciclu e în plină desfășurare. În aceste *condiții extratemporale*, fiecare teogonie germană, la rîndul ei, creează o familie de demoni, semidivinități, divinități și eroi, care după ce își îndeplinesc misiunea lor transistorică sau mitoistorică trec printr-o perioadă de declin sau *amurg al zeilor*. Declinul este echivalent cu sfîrșitul unui ciclu teogonic și implicit al unei familii divine, cu o generație sau cel mult două de divinități, semidivinități și de eroi mitici.

Din interpretarea folclorului mitic român se pare că se poate *emite* ipoteza unei *teogonii repetate* la antecesorii românilor și la români. Prin *teogonie repetată* înțelegem regenerarea fraților cosmocrați în fiecare *eră mitologică* care promovează o viață experimentală nouă în ordinea creației mitice.

Trecerea de la *o eră teogonică* la alta, paralelă cu *era antropogonică* promovată de aceeași concepție (vezi *Antropogonia*), reamintește de timpul necesar unui ciclu teogonic din mitologia arhaică indo-europeană. După un calcul mitic, dacă o clipă din viața unui zeu este egală cu tocirea muntelui Himalaia pînă la nivelul solului de către un văl subțire susținut de o ceată de îngeri, care cu el ar atinge ușor muntele în fiece zi o dată, ar fi trebuit să se repete operația aceasta de milioane de ori pentru a se consuma viața unui zeu.



A : Zeița Bendis cu ramură de brad în mînă (plăcuță), după D V. Rosetti.



B : Zeița Bendis (Mendis), după Teohari Antonescu.

II. COSMOGONIA

1. Astronomia populară. Etapele cosmogonice. — Cu cosmogonia încep intuițiile intelectuale și ideoplastice ale oricărei cugetări mitice, acordurile grave ale simfoniei etnomitologice, elaborarea concepției despre viață și lume.

În acest înțeles complex cosmogonia anticipează cosmologia și face parte integrantă din ceea ce s-a numit mai apoi astronomie populară.

Abordează la figurat investigarea unei realități globale, din care Pămîntul face parte integrantă. Pornește de la teroarea naturii și explicațiile supranaturale ale originii și structurii vieții în general.

Cosmogonia, în înțelesul ei originar, stă la baza tuturor celorlalte forme de mitogonii, adică la baza descifrării rostului omului în cosmos și a destinului lui terestru și extraterestru [1].

Din acest punct de vedere se poate susține, în deplină cunoștință de cauză, că acest complicat capitol este de fapt cel mai dinamic, mai dramatic și mai spectaculos din istoria oricărei etnomitologii.

În ansamblul ei, cosmogonia presupune trei etape de *desfășurare istoriată* :

— etapa precosmogonică sau *Haosul*, în care se află în stare inertă, amalgamată și indeterminată toate elementele din care va fi „zidit" Cosmosul și programele divine ale acestei zidiri ;

— etapa cosmogonică propriu-zisă, în care se creează o breșă organizată în Haos, ce devine nucleul viu și activ al Cosmosului ; breșă și nucleu care, prin extindere, tind să cuprindă întregul Haos ;

— etapa postcosmogonică, uneori entropică, care în unele etnomitologii se referă la re-structurarea lentă sau catastrofică a Cosmosului ; la *re-cosmizarea* Cosmosului, între timp extins și îmbătrînit sau în descompunere.

În unele etnomitologii cosmogonia este înfățișată avînd un scop primordial și esențial : *transformarea unei părți din Haos în Cosmos.* În acest caz cosmogonia se identifică cu *geogonia* (adică, *crearea pămîntului*, care devine, implicit, *centrul Cosmosului*). Cosmogonia se reduce alteori la o geografie mirifică a pămîntului și la tot ceea ce înconjoară și ține direct de *lumea pămîntului*. Acest tip de *cosmogonie geocentrică* relevă pentru preistorie incapacitatea omului primitiv de a depăși cercul îngust al cunoștințelor lui empirice, cu produsele imaginației difluente.

În alte situații, cosmogonia se referă la *crearea treptată a întregului Cosmos* și la tot ceea ce ține de ubicuitatea unor făpturi supranaturale devenite întîi *demiurgi* și apoi *cosmocrați*. Acesta este Cosmosul cu nivele ontice diferite, cu *lumi paralele*, cu împliniri și destine abia intuite intelectual. O putem numi *cosmogonie centrifugă*, deoarece relevă tendința de

expansiune a Cosmosului pe măsura capacității creatoare a *demiurgilor* deveniți *cosmocrați*.

Cosmogonia română pentru a fi înțeleasă trebuie urmărită din perspectiva celor patru ramuri ale poporului român (a dacoromânilor, macedoromânilor, meglenoromânilor și istroromânilor). Ceea ce, trebuie să recunoaștem, e destul de dificil, pentru că nu posedăm încă suficiente materiale de teren culese și sistematizate, ci numai fragmente neinterpretate și nelegate între ele. Mă refer îndeosebi la meglenoromâni și la istroromâni.

Ceea ce înseamnă că vom pune accentul în prezentarea cosmogoniei române pe materiale dacoromane și macedoromâne, completînd unde avem paralele și cu materiale ce țin de celelalte ramuri ale poporului român. Dacă ne referim la cosmogonia dacoromână constatăm că aceasta vehiculează *trei mituri cosmogonice* relativ corespunzătoare celor trei provincii istorice : Muntenia (cu Oltenia), Transilvania (cu Țara Maramureșului, Țara Moților, Țara Oltului etc.) și Moldova (cu Bucovina).

Documentele paleofolclorice și folclorice ale cosmogoniei române prezintă de cele mai multe ori un caracter integral și rar fragmentar ; pentru aceasta se impune o cercetare a lor comparativ-istorică cu documentele cosmogonice similare din sud-estul Europei. Cercetarea lor comparativ-istorică internă și externă ne va duce inevitabil la stabilirea *textelor primare* și la *cronologia relativă* a verdicității lor mitice.

În referințele noastre am avut în vedere : integralitatea sau fragmentaritatea mitului ; fuziunea sau colaționarea unor părți ; extensiunea textelor, periodizarea aproximativă ; tema principală creația (monistă sau dualistă) ; scufundarea în Apele primordiale ; elementele Cosmosului (în ordinea descrisă : pămînt, cer, aștri, om etc.).

Paleofolclorul cosmogonic dacoromân este cel mai reprezentativ pentru ramurile poporului român, deoarece este cel mai bogat, mai vechi și mai semnificativ.

Dintre cele trei *mituri cosmogonice* dacoromâne : moldovean, transilvănean și muntean, cele mai semnificative sînt miturile : moldovean (cu varianta bucovineană) și mitul transilvănean (cu variantele din Țara Maramureșului și din Țara Oltului).

Aspectele parțiale ale cosmogoniei române au fost prezente antologic sau interpretativ de Tudor Pamfile, Elena Niculiță-Voronca, Ovidiu Papadima, Aurel Cosma, Mircea Eliade, Alex. Dima, Gh. Vlădulescu și alții. Întrucît schema începutului cosmogoniei române elaborată de Mircea Eliade este cea mai sistematică și convenabilă lucrării noastre, înțelegem să o folosim, cu mențiunea că în ea am introdus și elemente schematice noi, cu fabulația și anecdotica corespunzătoare, și anume : creația bradului ca arbore cosmic înaintea pămîntului, șarpele cosmic, cosmogonia fratrocratică, rădăcinile arhaice ale dualismului general uman în transfigurare autohtonă.

În structurarea aspectelor esențiale ale cosmogoniei române avem în vedere cîteva puncte de reper : *scenariul cosmogonic, personajele care participă la creație, episoadele creației, reprezentările intelectuale sau ideoplastice ale creației, aria de răspîndire, valoarea etnoistorică pentru cultura română.*

2. Scenariul cosmogonic. — Înainte de a se fi creat Cosmosul a fost un hău pustiu și întunecat, în care plutea un ocean de ape înnegurate, numite în majoritatea miturilor : „Apele primordiale". *Hăul* acesta pustiu

alcătuia *Haosul*. El nu avea nici un capăt, nu era nici înalt, nici afund, nu se sprijinea pe nimic și nici nu sprijinea ceva, pentru că nu era nici spațiu, nici nespațiu, nici timp, nici netimp, nici mișcare, nici nemișcare.

În văgăunile Haosului rătăceau nori neluminați. În *Orcanul de ape* se aflau topite toate stihiile lumii, care nu se distingeau una de alta și nu se opuneau una alteia. Focul, aerul și lumina sălășluiau laolaltă în ape. Stihiile lumii lincezeau în magma fără viață și fără moarte; fără trecut și fără viitor; într-o stare ce nu avea nimic real și nimic ireal în ea.

3. Personajele mitice. — Deasupra *Orcanului de ape* cosmogonice nemîntuite se plimbau, fără să-și găsească locul, două *făpturi supranaturale gemelare*: *Fârtatul și Nefârtatul*, sau *două ipostaze* spirituale ale uneia și aceleiași personalități divine, sau dubla *personalitate* a aceleiași divinătăți primare. Fârtatul și Nefârtatul erau de fapt expresii ale tendințelor contradictorii proprii Haosului.

Plictisiți și nervoși de atîta rătăcire peste ape, cei doi Fârtați s-au hotărît să facă ceva. Ce anume, nici ei nu știau. Nu știau cu ce și de unde să înceapă. Din Haos nu puteau folosi negurile lui imense, iar Orcanul de ape părea că nu conține nimic. Și cum se chinuiau ei, întîmplarea îi face să descopere secretele Haosului.

4. Episoadele mitului cosmogonic. — Secretele Haosului s-au lăsat descoperite treptat, întîi accidental, prin evenimente provocate de prezența făpturilor divine gemelare și apoi prin voința și experimentarea creatoare a celor două făpturi divine, care colaborau tacit, chiar cînd se contracarau reciproc.

Făpturile divine gemelare au învățat să creeze Cosmosul, ca orice făptură umană care vrea să creeze ceva prin cugetare, tatonări, experimente repetate care duc uneori la perfectarea, alteori la abandonarea creației, la împărțirea domeniilor de creat și la renunțarea împărțirii.

5. Rătăcirea deasupra Orcanului de ape. — Peisajul Haosului înainte de creația Cosmosului prezintă aspecte triste, de teroare a singurătății, de lipsă de interes vital. Starea primară era o stare magmatică, în care toate stihiile Haosului se găseau amalgamate, într-o dezordine totală, fără viață, închisă în orizonturi întunecate, în care se întrezăreau uneori vagi sclipiri înnegurate ale *Orcanului de ape*.

Dacoromânii posedă două mituri ale genezei Cosmosului: unul în care creator este numai o divinitate și altul în care sînt două divinități.

Ce relatează primul mit cosmogonic?

Pe deasupra *Apelor primordiale*, fără început și fără sfîrșit, fără laturi și afunduri, rătăcea *o făptură supranaturală* — *Fârtatul* — frămîntîndu-se ce și cum să facă, și pentru ce să facă ceva. Mitul susține că Fârtatul se plictisea în rătăcirile lui însingurate pe deasupra *Orcanului de ape*. Voia cu orice chip să scoată Haosul din impasul imobilității, să-și încerce puterile să devină demiurg și cosmocrat. Dar cum anume de unul singur nu o va putea duce la capăt? Și tot chinuit de întrebări și tot schimbîndu-și locul în Haos, îl cuprinse *revolta divină* și din revolta lui ieși Cosmosul.

6. Emersiunea arborelui cosmic din Apele primordiale. — Cea *mai veche mențiune* pînă în prezent a emersiunii arborelui cosmic din Apele primordiale este publicată în 1889[2], cu trei ani înainte de versiunea H. V. Wlislocki, publicată în 1892[3] și apoi reprodusă de Oskar Dähnhardt *tale quale* în 1907[4] și din nou reprodusă în 1955 și 1961 de Mircea Eliade[5].

În mențiunea publicată în 1889 de „Tribuna" din Sibiu *crearea Cosmosului*, după *ciobanii sibieni* care trăiau într-un fel de comunitate post-gentilică, începe astfel: „Pînă nu a fost lume și era numai apă mare s-a gîndit Dumnezeu să facă lumea cît mai degrabă. Dar *nu știa ce fel de lume și cum să o facă*. Și se mai supăra Dumnezeu că nu avea nici *frați*, nici *prieteni*. *De mînie și-a aruncat baltagul în apa cea mare*. Și ce să vezi, *din baltag crescu un arbore mare*, iar sub arbore ședea Dracul. — «Bună ziua, frate dragă. Tu frați n-ai, tu prieteni n-ai; dar eu vreau să mă fac frate cu tine și prieten cu tine». Dumnezeu s-a bucurat și a zis: — «Nu-mi fi frate, ci-mi fi numai prieten; că nimeni nu-mi poate fi frate». *Nouă zile* nu s-au despărțit unul de altul și au tot umblat prin apa cea mare, și Dumnezeu a băgat de seamă că Dracul nu-l iubește. Odată zise Diavolul: — «Frate dragă, noi nu vom trăi bine, de nu ne vom înmulți: aș dori să mai plăsmuiesc pe cineva». Dumnezeu zise: — «Plăsmuiește tu». Și răspunse Diavolul: — «Ei, da eu nu mă pricep; că aș face eu o lume mare, mare, de aș ști, frate dragă». — «Bine-i — grăi Dumnezeu —, lume voi face; bagă-te în apă și adu-mi năsip să fac pămîntul». Dracul îi zise: — «Da cum vrei să faci pămînt din năsip? Nu înțeleg». Și i-a răspuns Dumnezeu: — «Voi rosti numele meu și pămîntul va fi gata. Du-te și adu-mi năsip». Diavolul s-a cufundat în apă și gîndea să-și facă o lume și dacă a găsit năsip, și-a rostit numele. Dar pămîntul l-a ars și el l-a aruncat din mîni. Iar dacă s-a întors la Dumnezeu, i-a spus că nu găsește nisip. Dumnezeu zise: — «Du-te numai și adu năsip». Diavolul a căutat *nouă* zile năsip și totdeauna își spunea numele; dar năsipul îl ardea și el îl arunca. Năsipul așa se aprindea, de tot îl ardea pe Diavol și în *a noua* zi el se înnegrise. Venind îi zise Dumnezeu: — «Te-ai înnegrit: tu ești prieten rău. Du-te și adă năsip; dar nu-ți spune numele tău, că altfel o să te faci scrum». Dracul se duse iară și aduse năsip. *Dumnezeu făcu lumea* și Dracul se bucură tare de ea și zicea: — «Ici *sub pom* voi ședea *eu*, și tu, frate dragă, caută-ți alt lăcaș». Dumnezeu s-a supărat pentru aceasta și a zis: «Tu ești prieten rău... Nu-mi mai trebuiești, du-te de aici». Atunci veni un *taur mare* și luă pe Dracul. Iar de pe pomul cel mare a căzut carne pe pămînt și din frunzele arborelui s-au făcut oamenii. Așa a făcut Dumnezeu *Lumea* și oamenii".

Cu trei ani mai tîrziu, în 1892, aceeași legendă mitică, cu unele modificări neînsemnate, o publică H. V. Wlislocki[6], atribuind-o țiganilor din Transilvania. Legenda mitică a fost culeasă tot de la români, dintr-un *mediu aservit* pe o moșie feudală maghiară, în care se aflau și țigani aserviți, și în această condiție, cu bună știință sau neștiință, presupusul culegător a asimilat pe români cu țiganii. Reproducem textul din opera lui M. Eliade:

„La început nu existau decît *apele*. Dumnezeu se gîndea să facă *Lumea*, dar nu știa cum s-o facă, nici pentru ce. Era iritat că nu avea nici frate, nici prieten. Furios *își aruncă* bastonul [mai corect: *Toiagul*] pe *[în] ape*. El se transformă într-un copac mare și sub copac Dumnezeu îl zări pe Diavol, care-i zise rîzînd: — «Bună ziua, frate! Tu n-ai nici frate, nici prieten, eu îți voi fi frate și prieten!» Dumnezeu s-a bucurat și zise: «Nu-mi vei fi frate, ci prieten. Eu nu trebuie să am frate». *Călătoriră nouă zile pe ape*, și Dumnezeu înțelese că Diavolul nu-l iubea. Diavolul îi zise: «Bunul meu frate, așa singuri o ducem destul de greu, trebuie să mai facem și alte făpturi!» — «Fă dară», replică Dumnezeu. — «Dar nu știu cum», făcu Diavolul. «Aș vrea să fac *o lume mare*, dar nu știu cum,

scumpe frate ! » — « Bine », răspunse Dumnezeu, « am să fac Lumea. Scufundă-te în marile Ape și adu-mi de acolo nisip ; cu acest nisip voi face lumea ». Uimit, Diavolul întrebă : — « Vrei să faci Lumea din nisip ? Nu înțeleg ! » Dumnezeu îi explică : — « Voi pronunța numele meu deasupra acestui nisip și se va naște Pămîntul. Du-te și adă-mi nisip ! » Diavolul se scufundă, dar *și el voia să facă o lume*, și pentru că acum avea nisip, el pronunță propriul lui nume, dar nisipul îl fripse și el trebui să-l arunce ; i-a zis lui Dumnezeu că n-a găsit nimic, Dumnezeu îl trimise din nou. Nouă zile păstră Diavolul *nisipul*, pronunțînd numele lui, și nisipul îl ardea din ce în ce mai mult, pînă cînd el se înnegri de tot, și în cele din urmă fu obligat să-l arunce. Cînd îl văzu, Dumnezeu strigă : — « Te-ai înnegrit, rău prieten ești ; du-te și adu-mi nisip, dar nu mai pronunța numele tău, căci altfel o să arzi de tot ». Diavolul se scufundă din nou și de data asta aduse nisip. Dumnezeu făcu Lumea, și Diavolul se bucură mult. « Eu vreau să locuiesc aici *sub copacul acesta* mare », zise el. « Iar tu, scumpe frate, caută-ți alt loc ». Dumnezeu se supără. « Ești un prieten foarte rău ! Nu mai vreau să am de-a face cu tine. Pleacă !» Și atunci apăru *un taur uriaș* care-l luă pe Diavol. Din copacul cel mare, carne căzu pe pămînt și din frunzele copacului se iviră oamenii" [7].

Cu episodul emersiunii arborelui cosmic și a Nefărtatului din Orcanele de Ape primordiale începe de fapt cosmogonia română. Deși *creația arborelui cosmic* și a Nefărtatului au fost neintenționate și concomitente, Fărtatul a săvîrșit-o în necunoștință de cauză. Abia după creația arborelui cosmic și a Nefărtatului a început să-și dea seama de forța lui demiurgă.

Mitul creării arborelui cosmic din Apele primordiale este mai important pentru poporul român decît mitul creării Nefărtatului de către Fărtat. Mitul arborelui cosmic este un document extrem de valoros în paleofolclorul cosmogonic român.

Ceea ce trebuie subliniat este faptul că mitul arborelui cosmic emergent din Apele primordiale publicat în „Tribuna" din Sibiu în 1889 nu face nici o referință la colportarea lui de către țigani, de care pomenește trei ani mai tîrziu H. V. Wlislocki.

Dacă studiem comparativ-istoric mitul arborelui cosmic, în legătură cu cosmogonia, constatăm existența lui și în sud-estul Europei la turci, care nu au contingențe etnogenetice cu țiganii.

În mitologia turcă [8], în prima legendă referitoare „la creația lumii" se susține că „la început exista numai Kara Han. În fața lui nu se afla nimic altceva decît apă. Kara Han a creat primul om, dar acesta era viclean și trădător. A început să zboare peste ape. Apoi Kara Han, pentru ca el (omul) să trăiască, a scos din străfundul apelor o stea, și a pus-o peste apă. Omul a luat un pumn de pămînt din stea și l-a pus de-o parte, într-ascuns, pentru sine, și un alt pumn de pămînt l-a ascuns în gură. La porunca lui Kara Han, Omul (Kiși) a răspîndit peste ape pămîntul. Acest pămînt crescînd, a devenit insulă. Pe de altă parte și pămîntul din gura omului a început să crească, și să nu mai încapă în gură. Era să i se rupă gura. Kara Han a observat și i-a spus : « Scuipă ». Și el a scuipat, Și din scuipat au apărut munții".

„*Kara Han a sădit pe insula aceea un* **brad**. Bradul acesta avea *nouă* ramuri. Apoi Kara Han le-a lăsat pe acestea în voia lor *(insula și bradul)*. El a creat în sus cerul cu 17 caturi. În al 17-lea cat s-a așezat el însuși, în cel de-al 16-lea fiul său Ulgen. Iar în lumea pe care a creat-o el sub pămînt l-a așezat pe celălalt fiu al său, Erlik".

În această *legendă turcească* constatăm că primul arbore cosmic creat de divinitatea demiurgică și cosmocratoare este ***bradul***.

Probabil ca mitul arborelui cosmic al bradului la antecesorii românilor și la români, care este indo-european, și mitul arborelui cosmic al bradului la turci să aibă o origine comună, un substrat mai vechi decît cel indo-european și turanic, comun popoarelor străvechi din Eurasia.

Arborele cosmic este deci prima creație majoră din procesul cosmogoniei române. Însă în mitul emergenței arborelui cosmic din Apele primordiale nu se amintește despre ce fel de arbore este vorba. Noi înclinăm să considerăm că acest arbore nu poate fi decît bradul. Fiind vorba de mitul arborelui cosmic propriu poporului carpatic (întîi dac, apoi daco-roman și român), popor de munteni, este de presupus ca acest *arbore mare* să fie *un conifer*, întrucît coniferele domină ecosistemul arboricol din Carpați. Și ceva mai mult, dintre toate speciile de conifere (cu numele generic de *brazi*) cel mai mare și mai falnic este *molidul*. În conștiința folclorică și în ritologia mitică a poporului român, specia *molid* și specia *brad* sînt omologate și considerate *sfinte*.

Un set de concluzii se impune. În primul rînd, că *arborele de munte*, molidul în general și *bradul propriu-zis* în special nu pot constitui un model și un simbol mitic pentru cosmogonia unui popor migrator, cum au fost țiganii. Deși țiganii sînt de origine indiană, în migrația lor repetată și în fixările lor geografice temporare, sau mai îndelungi, au asimilat obiceiurile popoarelor cu care au intrat în contact. Fiind în Transilvania dominată de regimul feudal austro-ungar, trebuiau să-și asimileze datini și tradiții de la austro-ungari. Ceea ce nu este însă cazul, ci de la poporul majoritar, de la români.

Apoi popoarele migratoare își făuresc cu precădere modele și simboluri cosmogonice alcătuite din elemente dinamice, nu statice, animale acvatice, terestre sau cerești. Numai popoarele sedentare își făuresc cu precădere modele și simboluri vegetale legate de peisajul geografic stabil. Așa se explică *marea varietate fitomorfă a arborelui cosmic*, după comunități etnice sedentare. Fiecare comunitate etnică exemplifică prin excelență în cosmogonia ei *calitățile generice* ale arborelui ce prevelează în ecosistemul vegetal local : la celți și germani *stejarul*, la indieni *Bôdi-Paya*, la nord-africani *bananierul*, la români *bradul* (ca nume generic pentru *molid*) etc. Cum vom constata, în partea consacrată *asociației între arbori și divinități*, *bradul* prezintă o frecvență impresionantă la români față de ceilalți arbori din setul de arbori proprii teritoriului românesc.

În al doilea rînd, este important pentru că arborele cosmic a devenit *axa cosmică* în jurul căreia s-a construit mai apoi Cosmosul întreg. Și pentru că bradul ca arbore cosmic a devenit astfel axa cosmogoniei în concepția și viziunea mitologică românească. Din aceste atribute emerge polivalența funcțiunilor și atributelor mitice ale bradului, a derivatelor, substitutelor și simulacrelor lui arboricole sau arborigene în magia și mitologia română.

În al treilea rînd, pentru că Fărtatul ca divinitate primordială și-a dat seama de minunea pe care a realizat-o în Haos, scoțînd fără voie *arborele cosmic* din Apele primordiale, și prin această minune, pentru că a descoperit că în Apele primordiale există *stihiile lumii*, pe care le va putea astfel folosi în construcția Cosmosului, încă nedefinit ca atare în imaginația lui divină.

7. Fărtații și imersiunea în Orcanul de ape. — Fărtatul s-a folosit ca ajutor în creația Cosmosului de Nefărtat, trimițîndu-l în fundul Orcanului de ape să scoată din *stihiile Haosului* sămînța *Pămîntului*. „Ce bine ar fi dacă am avea pămînt sub picioare", zise Nefărtatul. „Vom avea — zise Fărtatul — , însă pentru a obține pămînt trebuie să cobori în fundul apelor. De acolo să alegi puțin mil și să-l aduci în palmă pentru a face din el pămînt, să stăm amîndoi pe el". Și îi explică cum să ia mil, cum să-l țină în palmă, și cu el cum să se ridice la suprafața apei, în numele lui divin, al Fărtatului.

Cu plonjonul în Apele cosmice începe seria „necazurilor cosmogonice", care, cum vom vedea, se țin lanț. Aproape fiecare creație are necazurile ei proprii.

Nefărtatul s-a scufundat în ape, a găsit la fund puțin mil, l-a strîns în palmă și s-a urcat la suprafață, spunînd că l-a luat în numele lui de Nefărtat. Pînă la suprafața apei *mîlul* însă s-a risipit printre degete. Ajuns sus, s-a plîns Fărtatului ce a pățit. Atunci Fărtatul l-a mustrat că nu a făcut ce trebuia. Și Nefărtatul s-a scufundat a doua oară, ridicîndu-se cu *mil* în palmă, tot în numele lui, considerat divin de Nefărtat, și iar milul s-a risipit printre degete în apă. Și iar s-a plîns Fărtatului ce-a pățit. Atunci Fărtatul a oftat : „Nu ai făcut cum ți-am spus. Ai luat *mil* în numele tău de Nefărtat. Nu ai înțeles că trebuie să-l iei în numele meu. Du-te a treia oară și nu mai greși". S-a scufundat Nefărtatul a treia oară, a luat ce mil a mai rămas pe fundul apelor și s-a urcat cu el la suprafață. În numele Fărtatului. Și așa a ajuns cu bine.

Și îndată Fărtatul a început să alcătuiască din mil o turtiță. Și Nefărtatul privea și nu înțelegea ce face. Apoi a așezat turtița sub *brad* și Fărtatul a menit-o să crească în așa fel încît să cuprindă jur-împrejur trunchiul bradului ca să aibă amîndoi loc destul, să se odihnească. Și-așa s-a făcut pămîntul de se minuna mereu în sine Nefărtatul. Atunci începu să zvicnească în Nefărtat invidia frățească.

8. Experimentele cosmogonice. — De la crearea pămîntului încep „necazurile cosmogonice", care se datoresc în mare parte nepriceperii demiurgilor de a face ceva perfect, experimentărilor lor mereu repetate, colaborării lor antagonice.

După crearea pămîntului sau geogonie începe seria necazurilor și experimentelor cosmogonice.

Fărtatul și Nefărtatul pentru că erau obosiți și lumina încă nu fusese creată, iar întunericul îi îndemna la somn, s-au culcat de-o parte și de alta a bradului cosmic. Și cum a adormit Fărtatul, s-a sculat Nefărtatul și l-a tras ușor pe Fărtat spre marginea pămîntului ca să-l prăvălească în Apele turburi. Și pămîntul creștea peste ape pe partea pe care era tras Fărtatul. L-a mai tras o dată în altă parte și a crescut pămîntul peste ape și în partea aceea. Și tot așa l-a tras pe Fărtat de mai multe ori, doar l-o prăvăli în apă și s-o îneca în somn. Însă pămîntul creștea mereu pe măsură ce Nefărtatul schimba direcția, pînă a devenit atît de mare încît a acoperit tot Orcanul de ape. Și cînd s-a trezit Fărtatul s-a făcut a minunare de isprava Nefărtatului. Numai că atunci nu mai rămăsese apă în jurul pămîntului și s-a sfătuit cu Nefărtatul cum să scape de acest necaz și să reducă pămîntul ca să poată fi locuit și de folos.

Și Nefărtatul, după ce s-a răzgîndit, a spus ușurat : „*Să-l încrețim* și să facem *munți* și *dealuri, cîmpii* și *pustietăți, lacuri* și *mlaștini*". „Ai dreptate", zise Fărtatul și *scuipă* pămîntul și pămîntul se încreți întocmai

cum spusese Nefărtatul. Și Nefărtatul, care se dăduse cu părerea și nu știa cum să facă încrețirea, se minună de puterea divină a Fărtatului. (Unele variante ale mitului cosmogonic susțin că Fărtatul și Nefărtatul au apelat la inteligența unor animale mirifice — ariciul, albina etc. —, care nu au fost făcute de ei, ci au apărut o dată cu pămîntul. Sfatul l-a dat ariciul : să se umble pe sub pămînt și astfel să se ridice scoarța în sus).

În cele din urmă Fărtații s-au gîndit să acopere pămîntul cu *cer* și în cer să sălășluiască lumină. Și s-au chinuit și au clădit cerul și au făcut aștrii : soarele și luna și stelele toate din flori de foc. Și au proptit cerul cu toate ale lui pe arborele cosmic și pe marginile pămîntului. Dar pămîntul nu mai plutea în voie pe Orcanul de ape. Cerul era prea greu și a început să clatine și să scufunde pămîntul în ape. Și Nefărtatul a închipuit atunci un pește uriaș care să sprijine pămîntul de sub ape. Și peștele sprijină pămîntul de atunci încoace. Au fost create apoi treptat și cu retușări necontenite plantele (fitogonia) și animalele (zoogonia), culminînd cu *specia umană* (antropogonia). Cele mai multe experimente le-au făcut cu oamenii, care au fost re-creați de mai multe ori.

Pentru a întregi studiul cosmogoniei române, pe lîngă cercetarea materialelor paleofolclorice și folclorice românești, se impune să întreprindem și cercetări comparativ-istorice despre cosmogoniile similare din sud-estul și estul Europei. Numai cunoscînd contextul cosmogoniilor similare din aceeași zonă istorico-culturală vom putea înțelege în ce constau esența și valoarea concepției și viziunii cosmogonice românești.

Mitul cosmogonic românesc ne relevă forma cosmosului : lenticulară sau ovoidală. Forma lenticulară este aceea alcătuită ca turtiță de Fărtat, iar forma ovoidală este perfectarea în timp și spațiu a formei lenticulare. De altfel ambele forme, cu predominarea celei ovoidale, sînt moșteniri mitologice străvechi la majoritatea popoarelor în al căror substrat intră elemente indo-europene.

Așa se explică intuiția plastică a *oului cosmic* în opera lui C. Brâncuși. Oul esențializează în sculptura lui C. Brâncuși forma primară a cosmosului, care la rîndul ei reflectă structura genuină a oricărei creații. Ștefan Georgescu-Gorjan susține : „numele dat de Brâncuși *ovoidului perfect, Începutul lumii*, nu lasă nici o îndoială (. . .) că Brâncuși a cunoscut miturile cosmogonice sau de început, în care apare oul" [9].

9. Șarpele precosmic, cosmic și spirala. — Încă două legende abia descoperite despre începuturile creației complică problema cosmogoniei. Din prima reiese că șarpele a preexistat cosmosului și a emers o dată cu *arborele cosmic* și din a doua că a fost creat chiar la zidirea cosmosului de Nefărtat. Să le trecem în revistă :

1. „La începutul începutului, din hău ăla de ape, șarpele a ieșit o dată cu copaciu ăla mare din ape, încleștat în rădăcinile lui. Întrebat de Fărtat cine este, a căscat gura mare și a lăpădat pe Nefărtat, care a răspuns în locul șarpelui : — Cine să fie, ia Fărtatu tău ! Iar Fărtatu i-a zis : — Tu ești Nefărtatu !" [10].

2. „După ce Nefărtatu a scos pămînt din fundu apei și Fărtatu a făcut turtița de pămînt pe care s-au odihnit, Nefărtatu s-a jucat noaptea cu pămînt și a făcut pe șarpe, care l-a sfătuit pe Nefărtat să-l înece în somn pe Fărtat. Da nu a putut, că Fărtatu știa gîndu șarpelui. Cum șarpele iscodea și urzea mereu împotrva Fărtatului, atunci Fărtatu l-a prins

de coadă, l-a invirtit de două trei ori cum invîrţi un bici şi l-a zvirlit in hău. Şi a zis: — Să te incolăceşti in jurul pămintului de nouă ori şi să-l aperi de prăpădul apelor"[11].

Prima legendă intăreşte ideea mitică a arborelui cosmic apărut din apele cosmice, şi a şarpelui cosmic care a preexistat alături de arborele cosmic în aceste ape primordiale. A doua legendă, ideea că şarpele este o creaţie malefică a Nefărtatului. Din a doua legendă mai reiese că şarpele zvirlit nu s-a încolăcit în cerc ca un *oroboros*, ci în *spirală de nouă ori*; *oroboros* inseamnă încremenire, spirala, devenire permanentă. De atunci corpul şarpelui s-a menţinut pe cer ca o nebuloasă în spirală, cu nouă volute, în centrul căreia se află nucleul vital al cosmosului, pămintul. De la inceputurile lumii şarpele se vede pe cer încolăcind ca un briu alb, în care strălucesc noaptea solzii lui de argint. Aceasta este o altă explicaţie a Căii lactee.

Preeminenţa mitică a ideii de spirală figurată prin şarpele cosmic se menţine in conştiinţa culturală a autohtonilor ca un lait-motiv din preistorie pină in era noastră, iar în mitologia română ca o dominantă dinamică prin polisemantismul ei simbolic.

Concepută ca *o imagine schematică a cosmosului*, care se intinde în spaţiu şi creşte pe măsură ce se desface, pierzindu-şi un capăt în haos, spirala a generat şi la români semnificaţii pe cit de complexe tot pe atit de sofisticate. Nu există compartiment al structurii integrative a mitologiei române în care să nu intilnim spirala ca o tehnică magico-mitică de exprimare a unei acţiuni. Centrul spiralei a devenit centrul potenţial al cosmosului, al delimitării dezordinii de ordine, al mişcării progresive a lumii spre periferia haosului, care simbolizează mitic puterea creatoare a cosmocratului principal, Fărtatul, şi a extinderii treptate a puterii lui in haos.

Aşa se face că spirala strinsă în jurul centrului ei a dat mai apoi naştere *ideii de labirint*, schemei labirintului ca diagramă a cerului şi astrelor.

Gelos pe rostul pozitiv pe care Fărtatul l-a dat şarpelui în cosmos, desfăşurat în spirală, Nefărtatul a adoptat şi el spirala, însă in sens distructiv şi pe pămint. A creat *vîrtejul* sau *uraganul* ca să distrugă în văzduh sau pe pămînt forţele potrivnice lui, a creat *bulboana* sau *sorbul apelor* pentru aceleaşi motive, şi a creat *cochilia* melcului ca să se ascundă în ea după moartea melcului. Arhedemonii şi spiritele rele *horesc în spirale* ieşind din iad, în jurul pămintului şi în văzduh.

Simbolismul mitic al şarpelui cosmic legat de Apele primordiale revine şi în mitologia mixhelenică din Pontul Euxin getic. În cetatea maritimă Tomis a fost descoperită statueta unui şarpe fantastic cu plete, încolăcit în *spirală*, numit de tomitani *Glykon*. Conceput in apele Mării Negre ca un geniu protector al corăbierilor şi pescarilor, Glykon reeditează un mit getic mai vechi, *mitul şarpelui Apelor primordiale*, care a fost preluat din paleofolclorul local pontic şi adaptat nevoilor spirituale ale locuitorilor, pe jumătate geţi, ai cetăţilor maritime greceşti.

Preeminenţa ideii de *spirala* alături de aceea a *cercului* în mitologia română se întrevede şi în mitul Apei Simbetei — un fel de Styx — care inconjoară pămintul de nouă ori, separindu-l atit de ostroavele întunecate ale apelor cosmice, în negurile cărora filfiie umbrele rătăcitoare ale morţilor ce nu-şi găsesc liniştea, cit şi în ostroavele luminoase sau albe în grădinile cărora făpturi pioase trăiesc în posturi şi rugăciuni pentru viitorul omenirii, cit şi în mitul Apei Duminicii.

În mitologia creştină medievală spirala posedă un număr de şapte volute. Aşa se face că în simbolismul spiralei la români intilnim două faze de elaborare: o fază arhaică tracă, cu nouă volute, şi o fază medievală timpurie creştină, cu şapte volute, conform concepţiilor mitice ce au stat la baza acestor interpretări.

10. Cosmismul. — Viziunea arhaică despre cosmos a lăsat urme sensibile în spiritualitatea românească atit prin implicaţiile ei mitologice, cit şi prin reverberaţiile sentimentului apartenenţei materiale şi spirituale la cosmos, prin conştiinţa că românul este o făptură cosmică, ce împlineşte un destin terestru în economia intregii lumi şi vieţi universale.

Sentimentul apartenenţei materiale şi spirituale la cosmos s-a cristalizat cu timpul intr-o *concepţie* dragă poporului român, dublată de o etică şi un *modus vivendi* numite uneori *cosmism*, alteori *cosmicism*, ale cărei rădăcini adinci coboară sub era noastră şi care a supravieţuit în feudalismul timpuriu printr-o mutaţie religioasă numită mai apoi „creştinism cosmic".

Viziunea cosmistă a lumii s-a elaborat treptat în filozofia şi mitologia autohtonă încă dinaintea erei noastre. Unii cărturari români din secolele al XIX-lea şi al XX-lea şi-au însuşit elementele esenţiale ale viziunii *cosmiste* autohtone şi au interpretat-o fiecare pe cont propriu. Merită să fie schiţat efortul de interpretare a *cosmismului tradiţional sătesc* prin prisma *cosmismului mitologic* transsimbolizat de filozofia culturii, istoria culturii şi etnologiei în contemporaneitate. Vasile Pârvan, în unele din lucrările lui[12], lansează tema concepţiei dace despre *integrarea omului în cosmos* şi rezonanţele cosmosului în viaţa dacului. El afirmă că devenirea istorică nu e parţială, ci totală, nu e fantezistă, ci realistă. Şi ceva mai mult, că toate categoriile fanteziei creatoare: supraaccidentalul, supratemporalul, supraspaţialul, supraumanul sint *modalităţile de existenţă cosmică*. Gindirea omenească se identifică, după dinsul, cu viaţa cosmosului. „Fenomenul istoric este sinonim cu cosmicul din om". Această poziţie teoretică face ca, în ansamblul ei, cugetarea lui Vasile Pârvan să fie în consonanţă cu viziunea românească a *cosmismului* tradiţional, în care omul trăieşte sentimentul destinului lui cosmic. Istoricul, etnologul şi mitologul nu se află în faţa unor *fapte* terestre detaşate, singulare şi autonome ale spiritului uman, ci în faţa unor *fapte cosmice*. Într-un studiu în manuscris al lui Radu Paul[13] se remarcă printre trăsăturile filozofiei lui V. Pârvan integrarea armonică a omului în cosmos. Cu propriile cuvinte ale comentatorului: „Întimplarea, soarta, intervenţia divină sînt expresii ale unui antropomorfism care nu ţine seama că istoria face parte din *ritmica lumilor* şi că pretutindeni domneşte o perfectă obiectivitate cosmică. Ideile noastre se integrează în cosmos ca *energii cosmice*. Spiritul este o modalitate de manifestare a acestei energii cosmice". În alţi termeni, o nouă modalitate de exprimare a *personalismului energetic* enunţat în aceeaşi vreme de C. Rădulescu-Motru.

În concepţia lui Vasile Pârvan cosmismul românului „exprimă armonia dintre om şi cosmos, pentru că viaţa umană este o notă deosebită în simfonia sferelor, in infinitatea variaţiilor de ritm cosmic"[14]. Ca o dominantă a cosmismului la Pârvan este *nu scăderea tensiunii intelectuale a conştiinţei*, nu indolenţa, ci dimpotrivă, trăirea fiecărei clipe în frumuseţea şi eternitatea ei cosmică. Cum constatăm, sentimentul tragic al vieţii şi al nestatorniciei tuturor lucrurilor se spulberă în faţa sentimentului care întruchipează şi întregeşte prin om imaginea maternă a tot ceea ce este

omenesc. *Resuscitarea cosmosului* din om prin creaţie spirituală stă la baza viziunii şi concepţiei lui Vasile Pârvan despre *cosmismul autohton*, potenţat in universalitate.

Lucian Blaga acordă cosmismului un rol tot atit de pregnant în viaţa poporului român. Ideea *cosmismului românesc* este avansată de Lucian Blaga în mai multe lucrări, însă aceea care pune accentul pe temă, din perspectiva specificităţii etnoculturale, este *Spaţiul mioritic* [15]. În acest poem filozofic despre valenţele spiritualităţii române, Lucian Blaga discută indirect despre cosmismul românesc. Porneşte de la elementele lui conceptuale : *transcendentul care coboară*, prin *care cerul coboară* cu toate farmecele lui pe pămint, de la perspectiva sofianică pentru a ajunge la cosmogonia biblică şi la sfetnicii cosmogoniei în mitologia populară română. Se referă apoi la concepţia pitorescului ca revelaţie : „Divinitatea nici nu se poate manifesta altfel decit prin lucruri, prin forme, prin detalii concrete, prin pitoresc" [16]. *Cultul pitorescului* este un aspect concret al integrării cosmismului în viaţa umană.

Pe lingă preferinţele enumerate de Lucian Blaga în *Spaţiul mioritic* şi anume : faţă de *categoriile „organicului"* ale lumii şi de transformare „sofianică" a realităţii, el manifestă, în surdină, preferinţa pentru „cosmismul creştin".

Sub pretextul analizei operei lui Lucian Blaga cu ajutorul *metodei autognosice* (a „cercetării unui autor prin propriile lui idei"), Vasile Băncilă îşi expune de fapt propria lui concepţie despre *cosmismul românesc*, cu referinţe speciale la ţăranul român. În expunerea lui se referă la trei aspecte esenţiale ale acestui cosmism considerat *general firii româneşti* şi *străvechi*. Înţelege prin cosmism trei aspecte fundamentale ale spiritului românesc : *„nevoia de spaţiu liber, intuiţia armoniei cosmice* şi *sentimentul participării la cosmos"*. Românul nu se izolează de cosmos, ci se consideră cetăţean al cosmosului. Rivneşte la un spaţiu liber „dar nu haotic", „nu dezorganizat şi prăbuşit intr-un infinit aformal". Ceva mai mult, pină şi infinitul îşi are forma lui finită.

Intuiţia armoniei cosmice dă românului „incredere în ordinea naturii (...), il face (...) să se lase frecvent în seama naturii (...), să se mişte odată cu natura pe linii structural cosmice".

Iar sentimentul participării la cosmos este componenta cea mai expresivă a *cosmismului românesc*. În esenţa lui acest sentiment prezintă două subaspecte : 1) participarea românului la cosmos, şi 2) participarea cosmosului la viaţa românului. După Vasile Băncilă, românul „are ideea *nemuririi impersonale* care e mai profundă decit nemurirea personală". Fapt care il face să nu fie dominat de *sentimentul tragic al morţii* şi nici de *sentimentul tragic al singurătăţii*. „Pentru el moartea e o *mireasă cosmică*, iar (...) singurătatea (...) *un dor*". Făcind aplicaţii la spiritualitatea traco-geţilor şi vecinilor lor sciţii adaugă : „mureau uşor, ori şi din cauza aceasta. Românii, din cauza participării cosmice, *au şi trăirea unei nemuriri în sine, impersonale, adinci* (...). De la nivelul cosmic românul face impresia că domină istoria".

Reversul primului subaspect „participarea cosmosului la viaţa românului constă dintr-o *inanimare*, care nu e totuna cu ceea ce se înţelege prin *animism* (...). Omul pînă la un anumit punct stă *sub jurisdicţia cosmosului* (...); iar omenescul nu e ceva exclusiv uman. El circulă oarecum şi în Cosmos". Referindu-se la „capacitatea de creaţie mitică a românului", Vasile Băncilă remarcă totuşi că nu are „idei teologice" [17].

Pledoaria pentru cosmismul românului expusă astfel creează un cadru teoretic pentru „cosmismul creştin" al lui Lucian Blaga, explică trăsăturile psihice anticipate pe care le-ar fi avut dacii şi daco-romanii. Subliniem această idee pentru că nici dacii şi nici daco-romanii nu au avut sentimentul tragic al morţii şi nici sentimentul tragic al singurătăţii în lume ; ei erau înfrăţiţi cu pămintul şi cerul patriei lor şi considerau moartea o reintegrare în cosmos, iar singurătatea un fel de dezintegrare a cosmosului din ei.

„Viziunea cosmosului", după Ovidiu Papadima, reflectă o altă latură simpatetică a trăirii cosmice a românului, pe care orice mitolog trebuie să o aibă în vedere cind caută să surprindă structura mitopeismului cosmogonic şi a reflexelor lui în contextul unei mitologii române.

Viziunea particulară a cosmosului il face pe român să susţină că realitatea este în acord armonios cu sufletul lui. „*Cosmosul folcloric* nu e o certitudine geografică, ci una metafizică (...)" pentru că „il preocupă pe om, adincul şi înaltul, viziunea mai mult a cerului şi a subpămîntului, decit a terrei" [18] ; adică în măsură egală „înălţimile cerului [cu] lumea sfinţilor şi adincul subpămintului, [cu] lumea morţilor" [19]. Ceea ce este însă specific în această viziune cosmică e faptul că „omul are conştiinţa împovărătoare a singularităţii lui cosmice", de aceea el caută sprijin pe Terra, dar „găseşte sprijin în cosmos". Ceva mai mult, constant, „ţăranul [român] consideră cosmosul întreg ca părtaş nu numai la *viaţa lui socială*, ci şi la *viaţa lui interioară*" [20], la ceea ce-i oferă comuniatatea etnică şi viaţa umană, nu e un ecou al vieţii umane. În cele mai grele împrejurări din viaţa lui, românul recurge la *sprijinul* necontenit al *cosmosului*, contemplind cerul cu astrele, pămintul cu vegetaţia şi apele liniştite sau năvalnice, găsind echilibrul acestora în propriul lui echilibru şi invers.

Şi mai departe : „[În cosmos] omul se recunoatşe pe sine şi e sigur că la rindul lui *cosmosul, cu toate minunile sale grandioase*, se recunoaşte în făptura omenească" [21]. Aceasta pentru că singur omul „a animat întreg cosmosul intr-un grandios şi sever spectacol" care este „o imensă dramă (...) cind cu maestoase tonalităţi liturgice, cind cu arhaice inflexiuni ceremonioase de viaţă, cind în culorile fantastice ale povestei, cind in cele sumbre ale descintecului, inflorită intr-un suris de snoavă, gravată în linii adinci şi simple de credinţă" [22].

Ceea ce înseamnă că în fapt viziunea cosmică a lumii este generatoare a cosmismului românesc şi, invers, cosmismul românesc regenerează mereu viziunea cosmică a lumii.

De aceea se poate conchide că, în esenţa lui, cosmismul primar al mitologiei dace, daco-romane şi române reprezintă istoriceşte o concepţie filozofică, o atitudine etică şi un mod comportamental etnocultural faţă de tradiţia istorică moştenite de români şi păstrate cu sfinţenie pe cale orală. Românul, ca şi daco-romanul şi dacul, are sentimentul intim că este un fiu al naturii, că viaţa lui e cosubstanţială cu aceea a firii, că trăieşte în acord intim cu natura (să nu o murdărească, să nu o insulte, să nu o mutileze, să nu o distrugă), iar prin moarte că se intoarce inapoi în sinul naturii (adică în viaţa cosmică). Trecerea, pentru dac, din lumea aceasta în lumea cealaltă era simplă [23], naturală şi bucuroasă, nu o Mare Trecere, tristă, încărcată de regretele vieţii, cum o consideră unii folclorişti care au răstălmăcit sensul tradiţional al cosmismului mitologic prin transpoziţie creştină.

Constantin Noica consideră că în perspectiva filozofiei culte românești un loc aparte îl deține *cosmismul*[24]. Cu propriile-i cuvinte : „termenul [*cosmism*] e al lui Vasile Băncilă (. . .)[25] și ne place să-l regăsim. Băncilă îl descrie ca o «intuiție a armoniei cosmice» și «un sentiment al participării la cosmos ». Așa l-am regăsit în filosofia noastră cultă. *Armonie și participare* este în filosofia lui Conta, ca în orice materialism, dar izbitor e faptul că tot armonie și participare se întîlnește și în filosofiile *originale*, neinfluențate, neîmprumutate, ale lui Pârvan și C.Rădulescu-Motru. Iar dacă Blaga încape și nu încape în această interpretare (deși *cosmologismul* pare a juca și la el un mare rol) e numai pentru că intervine în gîndirea lui un factor inedit — a cărui însemnătate o vom sublinia îndată.

Cosmismul acesta duce la un anumit determinism, încă nedeterminat complet. La Conta era un determinism (« fatalism ») materialist ; la Pârvan e un determinism de energie și ritm ; la Motru totul sfîrșește, mărturisit, într-un determinism psihologic. Ce se întîmplă la Blaga ? Matca stilistică dă și ea un anumit determinism (de stil), pecetluind toate creațiile unui grup cultural omenesc, pînă și creația științifică.

Trăsăturile acestea fac ca viziunea filosofică a gînditorilor români să fie, ca și cea a culturii noastre populare, mai degrabă a *lumii decît a spiritului*. Nu se poate vorbi în cultura românească de *o problematică a spiritului ca atare, a spiritului ca expresie autonomă*. Etica (. . .) lipsește din perspectivă filosofică românească, populară sau cultă . (. . .). Eticismul Apusului nu e pe măsura noastră. Acel mult lăudat « se cade — nu se cade » al românului nu ține în nici un caz de o concepție etică (. . .). Cînd soluția e de armonie, nu poate exista etică, adică *o stare de ruptură, de împotrivire*, imperativ și refuz.

Dar *duhul acesta de lumesc și însetat de armonie* nu poate să nu aducă un suflu de *păgînism* în atmosfera românească. Trebuie să o spunem deschis : există *o dimensiune păgînă în sufletul românesc*. Cînd subliniem cu atîta apăsare că românii au fost, într-un fel, totdeauna creștini, *creștinismul* venind peste ei ca o întîmplare și nu ca purtătorul de mesaj al unei crize de tip nou, recunoaștem fără să vrem că, *după ce ne-am creștinat, am păstrat moduri ale lumii păgîne. O vedem bine în mitologia noastră populară*, iar credințele noastre sînt pline de eresuri, care ne încîntă pe plan de cultură și care, în definitiv, nu ne supără nici în *perspectiva bisericii. Dimensiunea noastră păgînă a fost tolerată de biserică și chiar asimilată într-un sens. Creștinismul nostru a avut prin aceasta un conținut mai viu, o istoricitate mai adevărată*. Dar acum cînd ies la lumină lucrurile în filosofia cultă, ele capătă accente de împotrivire care pot îngrijora uneori".

Blaga nu e întîiul gînditor român indiferent față de *ortodoxie ca izvor de inspirație*. „Un *suflu de păgînism*, firește — în stilul secolului al XIX-lea, străbate, după cum e limpede, opera lui Conta. Iar dacă Motru rămîne străin de ortodoxie, fără să facă din « păginitatea » lui un act de afirmație, acest splendid tip de păgîn care este Pârvan stă ca o evidență împotriva oricărui ar voi să facă din ființa spirituală a neamului nostru o ființă exclusiv creștină. Nu, toți aceștia *n-au filosofat pe dimensiuni creștine*. Dar sînt români : sînt profund și hotărîtor români".

Ceea ce trebuie luat în considerație este deci „opoziția, provizorie, și poate impropriu calificată, dintre păginitate și creștinătate".

La rîndul lui Mircea Eliade — care opune *religiei cosmice religia istorică* — nu neglijează *ideea cosmismului*. Cum vom constata, asociază cosmismul cu istoricitatea religiei, discutind în cazul românilor despre *creștinismul cosmic*.

Confruntarea între „religia cosmică" (a marilor tradiții orientale, păgînismul și primitivismul) și „religia istorică" (a tradițiilor ebraico-creștine, islamice etc.) este problema „majoră" a culturii, după Mircea Eliade.

Care sînt categoriile în baza cărora se operează această confruntare ? *limbajul codificat* și *orizontul categorial* (evoluționism și știința în genere).

După aceste preliminarii, Mircea Eliade trece la analiza „*creștinismului cosmic*". După dînsul, „în folclorul religios românesc *creștinismul nu este cel al bisericii*. Una din caracteristicile *creștinismului țărănesc* al românilor și al Europei orientale este prezența a numeroase *elemente* religioase, *păgîne, arhaice, cîteodată abea creștinizate*. Este vorba de o nouă creație religioasă, proprie sud-estului european, pe care noi am numit-o *creștinism cosmic*, pentru că, pe de o parte, ea *proiectează misterul cristologic* asupra naturii întregi, iar pe de altă parte, *neglijează elemente istorice ale creștinismului*, insistînd, dimpotrivă, asupra *dimensiunii liturgice a existenței omului în lume*. Acest creștinism cosmic nu este atît de evident în *Miorița*, cît în alte piese ale *folclorului* religios românesc. Dar aici, ca și în altă parte, este vorba de *un cosmos transfigurat*. Moartea nu este considerată o simplă nuntă, ci *o nuntă de proporții și de structură cosmică*. Balada relevează o solidaritate mistică între om și natură, care nu mai este accesibilă conștiinței moderne. Nu este vorba de un « panteism », pentru că acest *cosmos nu este sacru prin el însuși, prin propriul lui mod de a fi, ci este sanctificat prin participarea* la misterul nunții. Și tot ca o nuntă au fost interpretate de mistici și teologii creștini *agonia și moartea lui Hristos*. Este suficient să amintim un text de sfîntul Augustin în care Hristos « ca un nou mire (. . .) vine în patul nupțial al crucii, și urcînd în el, săvîrșește nunta »"[26].

Această atitudine spirituală față de cosmos a căpătat în ochii dacului valoarea unei concepții mitologice precise, care se poate numi *cosmism arhaic*.

Ce reprezintă în esența lui *cosmismul în mitologia română* ? O concepție filozofică despre raportul dintre cosmos și om ; o atitudine etică provocată de această concepție ? Un comportament etnocultual ?

După noi, cosmismul în mitologia română este totodată : *o concepție filozofică, o atitudine etică* și *un comportament etnocultural*.

Românul consideră cosmosul ca o realitate sacră (Cerul sfînt, sfîntul Soare, sfînta Lună, Pămîntul Mumă etc.). Cosmosul în părțile lui componente e reprezentat ideoplastic prin alegorii, metafore și simboluri sacralizante.

Sacralitatea cosmosului și a elementelor lui este și expresia cunoașterii mitice arhetipale a creației concomitente cosmos—om, și a cosubstanțialității trăirii cosmice (a creatorilor și a creaturilor).

Această formă de cosmism relevă din plin sentimentul destinului uman ca un destin cosmic.

Conform cosmismului mitologic, omul este o făptură superioară printre celelalte creaturi, dar o făptură care în ordine ontologică are drepturi și datorii cosmice egale cu celelalte făpturi. Românul se consideră frate cu codrul, cu apele, cu animalele domestice, chiar dacă e mai inteligent și mai îndemînatic decît ele, chiar dacă se socotește uns de divinitate ca „rege al naturii".

11. Acosmismul. — Opus *cosmismului* în viziunea și concepția mitologică și filozofică a poporului român și a cărturarilor români poate fi

luat în considerație și reversul lui, *acosmismul*. Spunem ar putea fi, întrucît pînă în prezent nu dispunem decît de o sesizare a temei. I. P. Culianu se referă la *un acosmism* filozofic de natură romantică în poemele *Mureșanu* și *Sarmis* de Mihai Eminescu.

Tema presupune trecerea în revistă a rădăcinilor *dualismului gnostic* și trăsăturilor principale ale *acosmismului filozofic*, pentru a se putea analiza cele două poeme ale lui Mihai Eminescu din perspectiva „acosmismului romantic"[27].

Rădăcinile dualismului gnostic se află în gnosticismul siro-egiptean, în *demiurgismul veterotestamentar*, în *demonizarea și infernizarea cosmosului.*

Iar caracterul și esența acosmismului filozofic în următoarele trăsături generale: 1) *acosmismul antropologic* care reprezintă un *sine qua non* al oricărui sistem gnostic. Omul a văzut deja că se situează în afara lumii în care el a fost creat; 2) *demiurgul rău al acestei lumi.* Acesta crede a fi unicul și atotputernicul, însă demonstrațiile lui de forță nu sînt decît derizorii. În fond, el este un descendent neputincios al „adevăratei" lumi divine, de care este complet separat. „Adevărul" divinității se menține, în raport cu lumea, într-o inaccesibilă transcendență; 3) omul, *cosubstanțial* cu divinitatea transcendentă, este prin aceasta chiar superior demiurgului și poate să se libereze, prin gnoză, de influența sa; 4) în gnoza antică sau în sectele dualiste medievale există tendința a se erija în divinitate transcendentă sau reprezentînd din acestea toate personajele pe care Vechiul Testament le prezintă în posturi negative, ca șarpele paradisului terestru, Cain sau Lucifer. Procesul gîndirii care ajunge la această răsturnare de valori este, de altfel, destul de simplu: pentru că demiurgul rău a fost identificat cu Dumnezeul Vechiului Testament, toți opozanții săi trebuie în mod necesar să aparțină lumii „adevăratei" divinități. Biblia apare ca o apologie a demiurgului ignorant și orgolios, al cărei destin este să falsifice realitatea cu orice preț; 5) sistemele gnostice sînt *elitare*, deoarece ele nu asigură salvarea decît în cadrul foarte strîmt al fiecărei secte; 6) gnosticismul admite, de altfel, în unele cazuri, ca platonicismul, reîncarnarea sufletului în noile corpuri *(metenosomatoza)*.

« În poemul *Andrei Mureșanu* de Mihai Eminescu, conchide exegetul, „răul" și „ura" apar ca două *entități creatoare*. Produsul lor este istoria universală (...) [între ele se află] o legătură *existențială*, nu cauzală. Istoria umană este istoria unei „rase blestemate", a cărei evoluție se datorește răutății ei însăși. Secretul biologic al nașterii omului este: a ucide pentru a trăi, ceea ce echivalează ipostazei generice numite *răutate* ».

Iată deci secretul în sufletul acestei creaturi.

Eroul poemului, Andrei Mureșanu, enunță o filozofie a istoriei bazată pe *răutate* și *agresivitate*. E vorba, după Eminescu, de o „agresivitate intraspecifică" și de o răutate dobîndită datorită, spuneam noi, Nefârtatului.

Demonizarea sau *infernizarea* cosmosului reprezintă extensiunea categoriei infern în tot cosmosul vizibil (pămîntul și sferele planetare). Așa se face că acosmismul lui Mureșanu ajunge la „ultimele consecințe ale dualismului gnostic"[28], la *entropia cosmosului.*

În concluzie, studiul legendelor cosmogonice românești deschide o vastă perspectivă investigațiilor de filozofie a culturii poporului român. Asupra acestei perspective s-a aplecat Al. Dima[29] și în ultima vreme Gheorghe Vlăduțescu[30], ultimul sondînd dincolo de izvoarele cugetării cosmogonice românești prin izvoarele cosmogoniei greco-romane.

Nu putem încheia considerațiile despre cosmogonia română fără a nu reaminti despre „*modelele cosmologice* performate în opera poetică a lui Mihai Eminescu". Ioana Em. Petrescu scrie un opus de filozofie a culturii. Distinge în fond două tipuri de modele cosmologice în opera lui M. Eminescu: 1) *modelele cosmologice adoptive* (după Pitagora, Platon Kant—Laplace), care se îmbină sau uneori numai sînt succedate și 2) *modele cosmologice inventive* sau/și *compensatorii*. Modelele adoptive sînt axate pe *cosmologii* istorice sau istoriate, cele inventive sau/și compensatorii sînt numai *cosmogonice*.

Abordînd *structura concepției plurale a cosmosului* la Mihai Eminescu autoarea încearcă să traducă prin „viziunea cosmologică mitică (...) neliniștea existențială (...), sentimentul dezrădăcinării absolute, care îi cultivă *nostalgia unei patrii cosmice* sau aspirația către o *patrie cosmică* ce i-a fost — sau îi va fi — cuvenită"[31].



Emersiunea arborelui cosmic — bradul — din Apele primordiale.

III. ANTROPOGONIA

1. Cicluri antropogonice. Antropogonie divină. — Antropogonia explică creația omului ca făptură cosmică pe pămînt — în funcție de sistemele de mituri și credințe ale fiecărui popor [1].

După paleofolclorul mitic general uman și particular uman, antropogonia prezintă două ipostaze : una *divină* și una *extradivină*, fiecare realizîndu-se în *cicluri antropogonice* care urmăresc perfectarea unor *spițe umane*.

Antropogonia divină este ipostaza cea mai speculată de fantezia mitopeică a popoarelor. După datele folclorului mitic, aceasta s-a desfășurat în trei cicluri antropogonice. Al patrulea este în curs de desfășurare.

Primele făpturi de tip uman apar din exercițiul ludic al celor două făpturi supranaturale, zeii *gemelari* sau *zeii fârtați*. Fârtații, plictisindu-se după crearea stihiilor cosmosului și neștiind ce să mai facă, au început fiecare să modeleze în lut o făptură asemănătoare după chipul celuilalt. Au creat astfel două *modele umane* pe aceeași temă : modelul Nefârtatului creat de Fârtat, în toată urițenia lui spirituală, și modelul Fârtatului, văzut de Nefârtat, însă neînțeles în toată splendoarea lui spirituală. Nefârtatul nu a avut capacitatea de a intui perfecțiunea și frumusețea divină a Fârtatului, el a încercat să imite bine imaginea partenerului lui, în care vedea chiar imaginea lui. Așa se face că din exercițiul ludic al celor doi fârtați demiurgi au ieșit două făpturi umane : una informă, urîtă, imperfectă, sălbatică, care seamănă cu Nefârtatul, pe care Fârtatul a insuflețit-o și i-a dat drumul pe pămînt. Și alta invizibilă, pe care Nefârtatul a creat-o și el, o caricatură a figurii Fârtatului, atît cît l-a tăiat capul. Din făpturile create de Fârtat și corupte de Nefârtat a ieșit *spița căpcăunilor*. Cu ei s-a împlinit primul *ciclu antropogonic*.

2. Căpcăunii. — Primele făpturi mitice menționate de mitologia română la începutul erei antropogonice au fost căpcăunii, care reprezintă prima încercare a divinităților gemelare de a crea o spiță asemănătoare lor. Încercare nereușită, căpcăunii aveau o înfățișare monstruoasă — o caricatură a trăsăturilor fizice și morale ale divinităților gemelare —, erau *antropofagi*. Spectacolul lor umilea orgoliul Fârtatului. De voie, de nevoie căpcăunii au populat o parte din pămînt înainte de apariția uriașilor. Nu cunoaștem pînă în prezent elemente de toponimie mitică referitoare la căpcăuni.

Unele urme de antropofagie transsimbolizate s-au menținut în riturile funerare, la înmormîntarea între rudele apropiate mortului pînă în secolul al XX-lea (în nordul Olteniei în jud. Gorj și în sudul Moldovei în Vrancea), care par însă a aparține mai degrabă unor tare antropofage ale

spiței umane. Sau, cine știe, au apărut la aceștia din necesități atavice moștenite indirect în procesul creației căpcăunilor.

Spița căpcăunilor a fost distrusă de uriași. Exemplare răzlețe au supraviețuit pînă în era omului datorită unor conjuncturi care au scăpat paleofolclorului mitic autohton. Acestea sînt Muma Pădurii, Fetele pădurii, Păduroiul, Tatăl Pădurii și zmeii. Toponimice mitice : *Păduroiul* din Deal, sau din Vale, Dealul Păduroiului, zona Vedea. Toate aceste făpturi mitice similare omului însă monstruoase au căpătat această înfățișare în imaginația creatorului de mituri din era noastră. Resturile de căpcăuni au fost mult antropomorfizați în imaginația poporului, dar au rămas cu năravurile lor antropofagice, care, prin legende și descîntece împotriva lor, au fost transmise oamenilor.

Motivul mitului arhetipal al căpcăunilor a preocupat pe Lazăr Șăineanu de două ori. Întîi într-o micromonografie [2] și în al doilea rînd într-o macromonografie [3], în care a descris pe căpcăuni ca *ființe mitice* ce supraviețuiesc în *poveștile populare* cu substrat mitic.

Ca *ființe mitice*, „*căpcăunii* sau *catcăunii* [sînt] monștri antropofagi cu cap de cîine, care se întîlnesc deopotrivă în poveștile rutenilor *(pesigoloci)*, bulgarilor*(pesoglavci)* și grecilor moderni (Σκυλοκέφαλοι)" [4]. Căpcăunii sînt *chinocefali*, latră în loc să vorbească, văd cît zece oameni numai cu un singur ochi, se mănîncă între ei (iar cei puțini care au supraviețuit pînă în era umană, conform relatărilor basmelor mitice, au mîncat și oameni). Căpcăunii au locuit în peșteri, în văgăuni, în păduri oarbe. Se ocupau cu culesul roadelor sălbatice ale pămîntului și cu vînătoarea prin hăituiala sălbăticiunilor. Ei au fost stîrpiți printr-un potop.

După distrugerea căpcăunilor, Fârtații au convenit, de voie, de nevoie, să creeze în comun, experimentînd creația pînă la obținerea unei noi spițe umane, mai perfecte.

3. Uriașii. — Aceste făpturi mitice au aparținut celei de-a doua *ere antropogonice*. Ei au populat pămîntul înainte de crearea oamenilor propriu-ziși. Toponimia mitică românească atestă prezența lor în cîteva zone arhaice ale țării, unde s-au găsit *oase de oameni mari* considerate de uriași. S-au întreprins cercetări arheologice, etnologice, sociologice : *în peșteri* : Peștera Uriașului, Pivnița Uriașilor ; *în denivelări de teren* : Movila Uriașului, Movila Uriașei, Mormîntul Uriașului, Mormîntul Uriașei ; în nume de presupuse *cetăți ciclopeice* : Cetatea Uriașilor etc.[5].

Uriașii etrau făpturi de proporții colosale : capul cît o butie mare, părul încîlcit și lung, ochii însîngerați, trupul planturos, mîinile și picioarele lungi, mersul șleampăt. Se certau între ei, se uneau în grupuri și se băteau pînă la lichidare reciprocă. În toate mitologiile, luptele între uriași exprimau caracterul lor gigantomahic, care cu timpul s-a transformat în gingantoteomahie, adică lupta împotriva divinităților supreme.

Cînd mergeau, călcau de pe un deal pe altul, prăvăleau în urmă copacii, în mers făceau pîrtii largi în pădure, secau pîraiele și rîurile cînd le era sete, revărsau lacurile cînd se scăldau, cu o lovitură de ciocan prăvăleau stîncile, cu paloșul retezau crestele munților. În legendele mitice despre uriași se povestesc multe întîmplări ciudate cu ei.

Femeile și fetele uriașilor erau voinice, muncitoare, guralive și mult mai blînde decît uriașii.

De felul lor erau pașnici, însă foarte periculoși cînd se înfuriau. Aveau o minte nestatornică ca și firea lor.

Deşi unele poveşti cu substrat mitic menţionează *uriaşi antropofagi*, ei nu mîncau carne de om. E posibil ca aceşti uriaşi antropofagi să fie, după legende, resturile unor *căpcăuni* încrucişaţi cu uriaşi, care au moştenit obiceiurile căpcăunilor.

Cînd se certau între ei, se prindeau cu mîinile de torţile cerului, scuturînd bolta, provocînd ploi şi inundaţii. Tradiţia legendară descrie că, răzvrătindu-se odată, au prins toate *torţile cerului*, scuturîndu-le doar-doar o cădea pe pămînt cerul cu divinităţile cereşti, pentru a le zdrobi în luptă corp la corp. Au dezlănţuit atunci *potopul*, care i-a înecat pe cei mai mulţi. Iar cei care au scăpat în peşteri înalte, fulgerele şi trăsnetele s-au prăvălit atunci peste intrări, cetluindu-i acolo pe veci. Aşa s-a stîrpit spiţa uriaşilor din propria lor prostie. Pe lîngă relicte etnografice despre uriaşi s-au păstrat şi reminiscenţe folclorice. Îndeosebi basmele românilor amintesc apariţia oamenilor înainte de dispariţia uriaşilor şi de comportamentul nestatornic, cînd blînd, cînd răutăcios al uriaşilor faţă de primii oameni.

4. Oamenii propriu-zişi. — Cea de a treia experienţă antropologică a Fărtaţilor a fost făcută cu oamenii propriu-zişi. Această experienţă e aceea pe care o cunoaştem mai bine şi pe care am relatat-o în diferite chipuri în materialele mitologice prezentate pînă la acest capitol. Paleofolclorul referitor la antropogonia spiţei umane propriu-zise a fost în parte contaminat de legendele biblice, transfigurate de imaginaţia creatoare a poporului român.

Procesul antropogoniei divine culminează în faza a treia cu încununarea spiţei umane şi a activităţii ei tot mai inteligente şi elaborate. Spre deosebire de celelalte două spiţe umane, oamenii propriu-zişi au ajuns să concureze divinitatea Fărtaţilor, realizînd cînd opere ingenioase asemeni Fărtatului, cînd opere infernale asemeni Nefărtatului. În lupta geniului bun cu geniul rău din om, a predominat de cele mai multe ori geniul rău. Influenţa geniului rău a bucurat la început pe Nefărtat. Cu timpul însă acesta şi-a dat seama de ingeniozitatea umană în rău, care o întrece pe a lui ca Nefărtat, şi atunci l-a cuprins teama eliminării lui de către om din activitatea divină în cosmos. Şi i-a hotărît pierzania omului, peste capul Fărtatului, căruia îi plac îndrăzneala, avîntul şi capacitatea creatoare a omului, moştenitor al unora dintre calităţile lui divine.

În legătură cu originea oamenilor din regiunea carpatică s-au emis mai multe ipoteze mitice, dintre care mai semnificative pentru conţinutul lor sînt trei :

— ipoteza *Homo artifex*,
— ipoteza *Homo pelasgensis*,
— ipoteza *Homo nigroidensis*.

Omul creator de artă de la Cucuteni, Vădastra, Hamangia etc. a marcat prima mare revoluţie culturală în viaţa autohtonilor, fiind primul creator de cultură şi civilizaţie a lemnului şi lutului, primul organizator social, economic, militar şi de sistem de credinţe relativ unitare. Arheologii şi istoricii paleoculturii consideră omul acestei perioade ca o făptură cu orizont larg, cu un simţ artistic deosebit, sub raportul originalităţii un unicat pe glob [6]. În această privinţă consideraţiile mitologice despre dînsul încă nu sînt destul de lămurite. *Homo artifex* pune însă bazele unei mitologii predace, care intră în compoziţia mitologiei protodace şi dace. Numai făcînd cale întoarsă spre izvoare, privind diacronic unele teme şi aspecte proprii moştenirii dace în mitologia română putem întrezări prefigurările mitice iscodite de el.

Ipoteza *omului pelasg* sau *a uriaşului* emisă de Nicolae Densuşianu preconizează că „leagănul civilizaţiei şi culturii omenirii" se datoreşte pelasgilor, un popor numeros, viguros şi genial, care a înfiinţat primul mare stat mondial. Susţine că pelasgii „au fost cei dintîi care au adunat în societate familiile şi triburile răspîndite prin caverne, prin munţi şi păduri, au întemeiat sate şi oraşe, au format cele dintîi state, au dat supuşilor lor legi şi au introdus modul lor de viaţă mai blînd" [7].

Poporul pelasg a lăsat urme pe cele trei continente ale lumii vechi : Asia, Africa şi Europa. Istoria lui coboară în negurile începuturilor vieţii. Date asupra lui au rămas din ultima perioadă a istoriei sale. Grecii acordau pelasgilor atributul de divini (δῖοι), adică oameni asemeni zeilor. Credeau că „locuiesc în părţile Greciei înainte de cele două diluvii legendare (...) din timpul regelui Ogyges şi altul din timpul lui Deucalion, care domniseră (...) înainte de timpurile lui Noe" [8].

Primul dintre oameni s-ar fi numit Pelasg, născut din „Pămîntul cel negru", pe culmile cele mai înalte ale munţilor atunci existenţi [9]. El a întemeiat *neamul palectonilor*. Prometeu ar fi fost un alt pelasg, care a învăţat pe oameni construcţia caselor, facerea focului, uneltele şi armele. Dactylii şi coribanţii i-au învăţat creşterea animalelor, lupta cu lancea şi traiul comunitar. Primul cult al zeilor îl introduc pelasgii. Numele de *Pelasgia* a fost dat Thesaliei, Peloponezului, Arcadiei şi altor provincii din Peninsula Balcanică, însă ei au fost răspîndiţi şi în insulele Mării Egee şi Asia Mică, Siria, Mesopotamia şi Arabia, Egipt şi Libia, Italia, Galia de sud şi Spania. Pelasgii din nordul Dunării şi al Mării Negre se numeau hiperboreeni.

Cel dintîi rege al pelasgilor de lîngă Muntele Atlas s-a numit Uran (= Munteanul) dar a fost numit şi Pelasgos. „*Ţara cea neagră* (Γαῖα μέλαινα) a născut pe Pelasg, cel asemenea zeilor, pe munţii cei cu culmile înalte, ca să fie începătorul genului omenesc" [10]. Uran a domnit peste regiunile din răsărit şi nord ale Europei, dar a domnit şi peste Egipt. Uran a fost detronat de fiul său cel mai mic, Saturn ; iar Saturn a fost detronat, la rîndul lui, de primul lui fiu Typhon, care a împărţit imperiul pelasg în trei părţi, cu ceilalţi doi fraţi ai lui : *Osiris* şi *Joe*. Partea nordică a revenit lui Typhon, cu reşedinţa în masivul Carpaţi, partea sudică a revenit lui Osiris, cu reşedinţa în Egipt şi partea vestică lui Joe, cu reşedinţa în Peninsula Italică. Rivalitatea dintre fraţi a dus la un război fratricid universal, la o antropomahie. Osiris învinge pe Typhon şi instaurează în regiunea carpatică ordinea lui mitico-religioasă, care va fi mai apoi transmisă tracilor, succesorii direcţi ai pelasgilor. La rîndul lui, Osiris este înfrînt în ţările lui de la Dunărea de Jos, murind tăiat în bucăţi. În cîntecele tradiţionale ale urmaşilor pelasgilor „Osiris este înfăţişat ca un negru african, fanatic şi ambiţios" [11].

Interesul pentru cultura pelasgă a crescut cînd s-a constatat că N. Densuşianu a considerat civilizaţia şi cultura pelasgă drept substratul culturii trace, care continuă opera unui mare popor. În istoria lui mitică, care ca orice istorie mitică vehiculează fabulozitatea, N. Densuşianu descrie marile monumente preistorice ale mitologiei pelasge : tumulii eroilor, mormîntul lui Achile din Insula Albă (Leuce), templul hiperboreilor din Insula Albă (şi tradiţia română despre templu), movilele comemorative ale lui Osiris, brazda cea uriaşă de plug a lui Osiris (sub numele lui Novac), simulacrele megalitice ale divinităţilor primitive pelasge, altarele ciclopice de pe Muntele Caraiman, columna cerului din Carpaţi, columna boreală lîngă Istrul de Jos, columnele lui Hercule, obeliscul de la Polovraci,

na de aur, un pandemoniu al triburilor pelasge pastorale şi agricole, Porţile de Fier etc.

Toţi cei care au combătut opera lui N. Densuşianu din perspectiva istoriei propriu-zise şi a arheologiei moderne uită trei trăsături esenţiale ale operei lui : 1) că s-a sprijinit îndeosebi pe istoriografia mitică, pe *mitografii* şi *logografii*, de provenienţă greacă şi latină ; istorie destul de controversată in elementele constitutive, chiar în datele esenţiale, în terminologia şi onomastica ei greacă şi latină ; 2) că decodificînd termenii simbolici a căutat legături subterane care au înţelesurile lor, de multe ori răscripticizate ; şi 3) a alcătuit o mitologie paleochtonă a Daciei preistorice, operă fără antecedente literare, reconstituită din fragmente disparate preluate din atîţia scriitori antici, cărora le-a dat un sens coherent şi o destinaţie precisă pentru cultura română. Orice reconstituire este o operă de recreare din perspectiva reconstituitorului. Orice reconstituire este o operă de revalorificare a materialului reconstituit, de eliminări şi adaosuri, de interpolări şi potenţializări.

Apelul lui la datele arheologice a fost redus la puţinele descoperiri ce le avea la dispoziţie în 1910 pentru a puncta unele idei şi a anula pe altele. În ceea ce priveşte datele istoriei eline şi latine care *fabulau asupra fabulaţiei* (ca de altfel orice mitologie care reconsideră un trecut îndepărtat) nu i-au îngrădit imaginaţia mitopeică. Şi, să fim sinceri, în studiile contemporane, cu toată tehnica modernă de investigaţie, aplecată asupra mitologiei preistorice, cîte exagerări, aberaţii, sofisticări şi presupuneri nu se fac în prezent sub egida unei obiectivităţi ştiinţifice depline. Şi ceea ce este mai important, ostentaţia criticilor a trecut cu multă uşurinţă peste cutumele, datinile şi tradiţiile mitologice ale poporului român, pe care le-a dezgropat şi folosit ca material de comparaţie, interpolare şi demonstrare a unei continuităţi preistorice.

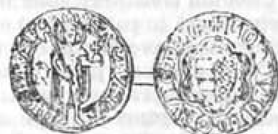
În fond, o mitologie oricît de obiectiv tratată rămîne totuşi un document al imaginaţiei creatoare a unui popor în domeniul sacralităţii şi religiozităţii, conform concepţiei enunţate, supus permanent remodelării şi rămodelării, deci apt permanent interpretărilor stadial-istorice ale unei critici în plină evoluţie. Exegeza mitologică a lui N. Densuşianu relevă numai unul din aspectele posibile sau probabile de valoare universală ale mitologiei paleochtone pre- şi protodace. Atît şi nimic mai mult. Opera lui poate fi contestată de istoricii care pun la baza cercetărilor lor factologia, evenimentele posibile deduse de logica discursivă, dar nu poate fi neglijabilă de dialectica mitologiei istoriate şi prin aceasta de istoria mitologiei române. Tradus şi publicat intr-o limbă de factură universală, altul ar fi fost ecoul lui în posteritate. Revine posterităţii datoria de a revizui şi aduce la zi, în măsura necesităţilor şi posibilităţilor, părţile perene ale ipotezei pelasge a lui N. Densuşianu.

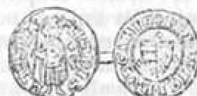
Ipoteza omului negroid de tip etiopian a fost susţinută de G. M. Ionescu, care după ce a afirmat cu temeritate că B. P. Hasdeu şi N. Densuşianu nu au ştiut nimic despre etiopienii din Dacia preistorică îşi prezintă şi dezvoltă argumentele antropologice, arheologice şi lingvistice [12]. El susţine, în 1925, că toate statuetele steatopigiste descoperite pînă la data publicării lucrării lui relevă o structură antropologică negroidă a scheletelor şi morfologiei corporale tipic etiopiană, idee ce a fost exprimată în occidentul Europei tot pe baza analizei statuetelor steatopigiste. Iar din punct de vedere istoric îşi însuşeşte ipotezele atunci la modă ale „savanţilor occidentali", care colportau teza aşezării etiopienilor în Europa, pe

care o coroborează cu mărturisirile clasicilor greci (Hesiod, Homer etc.) despre aceeaşi migrare şi aşezare a etiopienilor în Europa meridională, inclusiv în ţinuturile carpatice. Totodată emite ideea suprapunerii pelasgilor peste substratul etiopian, înaintea venirii arienilor, ceea ce vrea să spună că *peste rasa neagră se aşază rasa albă*. Şi încheie constatările lui, din punct

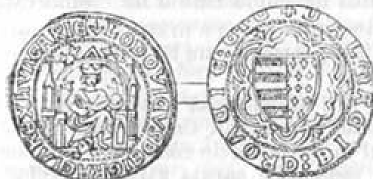


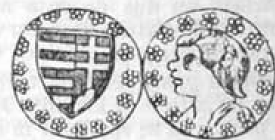
Stema atribuită Valahiei de Levinus Hulsius, în 1596, şi stema atribuită Moldovei de Ulbrich v. Richenthal, în 1483, după Dan Cernovodeanu.











Monede transilvănene cu capul de negru considerat valah, după B. P. Hasdeu.

de vedere lingvistic : „Dacia preistorică a fost numită de străini : Arabia, Tartaria, Ţara Neagră, Vlahia Neagră, Cumania Neagră etc.". În sprijinul acestei *negritudini onomastice şi etnonimice* susţine că termenul arab derivă din Sarab (numele unei caste nobilitare la daci) şi că „negreaţa" atribuită de străini românilor este atestată de cele trei capete negre din stema Basarabilor (care nume la rîndul lui e un nume compus : bas + arabi, cînd ar trebui, după teoria lui, să fie compus din bas + Sarabi) etc. G. M. Ionescu descrie Dacia Pontică drept *Arabia Pontică* de la Istrul de Jos (Dunărea

de Jos)[13]. În evul mediu, în poemul *Nibelungii*, românii sînt menţionaţi ca arabi, pentru că germanii numesc pe români în general vlahi şi *vlahi negri*. Şi slavii numesc Valahia *Kara Vlasca*, iar turcii *Kara Iflac* şi Moldova *Kara Bogdania*; grecii, *Mavre Vlahia*. Şi, în fine, cea mai bizară etimologie, aceea după care numele Marea Neagră vine de la poporul ţărmurean, care trebuia să fie negru.

Din cele trei ipoteze antropologice asupra lumii vechi în general şi implicit a autohtonilor din Dacia preistorică, am insistat îndeosebi asupra ultimelor două ipoteze (cea pelasgă şi cea etiopiană) pentru că acestea au dat în secolul nostru prilejul multor exagerări, diletantice şi eronate, cu repercusiuni în structura generativă şi, implicit, integrativă a mitologiei române.

5. Uricii. — Ultima specie umană conform antropogoniei române sînt uricii (numiţi uneori *rohmani* şi *blajini*), opuşi ca dimensiune şi ca fire uriaşilor: mici cît o şchioapă, buni, cinstiţi şi drepţi, ducînd o viaţă de privaţiuni, de pustnici şi sfinţi. Deşi în parte coexistă cu oamenii, ei sînt meniţi să înlocuiască pe pămînt spiţa actuală a oamenilor.

În folclorul mitic românesc uricii sînt înfăţişaţi uneori ca primii oameni creaţi de Fărtaţi, dar lăsaţi în taină undeva ca rezervă a creaţiei. Ideea *primogeniturii antropogonice a uricilor* contrazice însă întreaga structură germinativă a antropogoniei române. Cum am constatat, pînă în prezent, creaţia mitică a oamenilor a fost experimentată în patru timpi mitici, prin patru spiţe umane: căpcăunii, uriaşii, oamenii propriu-zişi şi uricii. Prima speţă antropologică a căpcăunilor a fost distrusă printr-o antropomahie între *căpcăuni* şi *uriaşi*; ultimii au fost creaţi anume pentru a-i distruge pe primii. Aşa se explică cum căpcăunii, făpturi aproape antropomorfe, monstruoase, bestiale, antropofage şi imbecile, au fost distruşi de Fărtaţi cu ajutorul noilor făpturi create de ei: uriaşii. După ce au distrus pe căpcăuni, uriaşii, care erau mai blînzi, au trăit liniştiţi pe pămînt, Speţa lor nu era prea numeroasă, din cauza spaţiului redus pe care trăiau şi din care îşi puteau procura hrana. Ei au umplut lumea şi au început să-şi construiască cetăţi de pămînt. Devenind conştienţi de puterea lor, s-au nrăit treptat şi în cele din urmă s-au răzvrătit împotriva Fărtaţilor. creatiorii lor, socotind că astfel vor putea deveni la rîndul lor cosmocraţi

Fărtaţii au dus de data aceasta o luptă grea cu uriaşii; luptă care ar fi putut să fie fatală dacă nu s-ar fi unit între ei; nu ar fi creat pe *oamenii* propriu-zişi şi pe *urici*, ca să-i ajute.

Uriaşii au prins cerul de torţile lui şi l-au clătinat amarnic ca să-l răstoarne cu astrele şi locuinţa Fărtatului pe pămînt. Cerul a fost numai zgilţiit, pentru că se sprijinea în centrul lui pe arborele cosmic, în coroana căruia îşi avea sălaşul Fărtatul şi în rădăcinile căruia sălăşluia Nefărtatul. De zgilţiit, numai laturile cerului au fost zgilţiite din toate încheieturile.

În *gigantomahie*, adică lupta Fărtaţilor cu uriaşii, oamenii şi uricii au sărit în ajutorul Fărtaţilor. Oamenii luptînd efectiv cu uriaşii, şi uricii reparînd stricăciunile făcute de uriaşi în cer şi pe pămînt. În timp ce uriaşii începuseră să dărîme cerul, uricii reconstituiau în grabă *stîlpii cerului*, proptind cerul de jur-împrejurul pămîntului. Atunci uriaşii au prins să zgilţiie stîlpii cerului, doar i-or rupe şi face să cadă marginile cerului pe pămînt. Fărtatul a dezlănţuit fulgere şi trăsnete şi un potop care a înecat aproape pe toţi uriaşii. Uriaşii care au scăpat de potop s-au zbătut de

moarte producînd cutremure groaznice, încît pămîntul s-a clătinat pe apele cosmice, gata să se scufunde. Din nou uricii, acum ajutaţi de Nefărtat, au început să construiască repede alţi stîlpi pentru sprijinirea pămîntului, pe care i-au fixat pe spinările a patru peşti uriaşi. Aşa se face că uriaşii au pierit în această luptă provocată de ei. Dintre uriaşi au rămas însă de sămînţă ici şi colo pe pămînt cîteva exemplare, care au dispărut şi ele cu timpul în lupta cu oamenii.

Aşa se face că oamenii au pus stăpînire pe pămînt, iar uricii s-au retras la marginea pămîntului, după stîlpii cerului, în ostroavele Apei Sîmbetei. Aici folclorul mitic le menţionează încă prezenţa în aşteptarea sorocului lor, cînd după dispariţia spiţei oamenilor propriu-zişi vor putea lua ei în stăpînire întregul pămînt.

Însă cum şi a treia spiţă umană, propriu-zisă, a căzut treptat sub puterea Nefărtatului, va fi înlocuită, după indicaţiile folclorului mitic, cu uricii, pe care Fărtatul îi ţine în rezervă ca făpturi blajine, drepte şi cinstite, cu care va putea încheia seria experienţelor antropogonice.

Toate aceste evenimente mitice în succesiunea lor istoriată şi în metalogica lor intrinsecă atestă că *uricii* deşi creaţi o dată cu uriaşii, în ordinea intrării lor în scena vieţii pe pămînt, vor fi ultimele făpturi terestre.

În aceste condiţii se lămureşte şi de ce mitonimelor rohmani şi blajini am preferat pe cel de *urici*, deşi după răspîndirea lui folcloristică termenul de rohman e primul şi cel de blajin secundul. Să ne justificăm preferinţa: prin *rădăcină ur-* şi prin *sufix -ic*, *mitonimul ur-ic* se opune celui de *ur-iaş* şi, în consecinţă, subliniază contrastul dintre cele două mărimi astfel exprimate. Aceasta pentru că *uriaşii* intră prin gigantismul lor în peisajul încă neumanizat al macrocosmosului şi invers, *uricii* prin micimea lor (echivalentă *licii*-lor) intră în peisajul umanizat al cosmosului redus la Terra.

De altfel paralelismele folclorului mitic din sud-estul Europei ne relevă astfel un aspect inedit al relaţiei uric — uriaş. În folclorul bulgăresc se afirmă că *uricii succedă uriaşilor*, deşi au fost creaţi înaintea oamenilor. Fapt mitic care datorită tot folclorului bulgar face să fie trataţi uricii ca şi cum ar fi succesorii oamenilor. Iar în folclorul mitic din estul Europei, la ruteni, uricii succedă oamenilor.

Dacă *înregistrăm* toate *variantele onomastice* ale uricilor prin rohmani şi blajini şi le *cartografiem*, ne dăm seama de răspîndirea mitonimului pe teritoriul şi în afara teritoriului României.

Mitonimul *blajin* nu are nici o variantă onomastică. În schimb metonimul *uric* are o singură variantă, *uricel* (menţionată în basmele munteneşti, termen care în accepţiunea lui onomastică înseamnă un erou de basm de două ori mic, deci o făptură foarte mică). La rîndul lui metonimul rohman prezintă în schimb o gamă diversă de variante şi anume: *rocmani* sau *rogmani* în Bucovina şi Moldova, *ragmani* în Maramureş, *rugmani* în Bistriţa-Năsăud şi *rahmani* în Bucovina, la huţuli.

Ce înseamnă la origine fiecare metonim: *uric*, *rohman* şi *blajin*? Ipotezele etimologice stabilite pînă în prezent nu lămuresc toate *aspectele mitice ale termenelor*.

Etimologia mitonimului uric pare a fi mai puţin controversată.

Mitonimul blajin prezintă numai două ipoteze: una slavă şi alta tracă. Ipoteza slavă se referă la termenul blajin care înseamnă evlavios. Lazăr Şăineanu susţine că este „un epitet care are un caracter cu totul

general, ceea ce exclude orice aluziune mitică"[14]. Termenul de blajin deşi slav este adoptat numai de români în Moldova, slavii îl folosesc pe cel de rohman. Ipoteza tracă a lui Constantin Daniel[15] prezintă pe blajini ca pe nişte *homines religiosi* sau *abioi*, cum îi descrie Homer în *Iliada*. Aceşti abioi nu sînt sciţi, cum afirmă Strabon, deoarece Homer nu pomeneşte în nici un fel de sciţi în *Iliada*. Abioii sînt de origine traco-getică. Numele lor dat de greci, a-bioi, înseamnă „cei ce duc viaţă paşnică, civilizată" (a + bioi = „fără forţă", „fără violenţă"), deci oameni blajini. Istoricii greci considerau pe abioi drept hiperboreeni, dar Homer în *Iliada* nu-i pomeneşte ca hiperboreeni. În aceste condiţii, susţine C. Daniel, abioii sînt traco-geţi, adică nord-dunăreni, carpatici. Cum agatîrşii au fost consideraţi de antici *homines religiosi*, C. Daniel asimilează pe agatîrşi cu abioii. Ceea ce înseamnă că numele de blajin e un termen slav acordat unui mit traco-get despre o sectă religioasă din Carpaţi. Ipoteza fondului latin al termenului blajin, a lui Adrian Şuştea[16], susţine că blajinii se mai numesc şi *albi*, metaforă care exprimă „înaltul lor grad de puritate şi spiritualitate". În sprijinul tezei aduce drept argument *Răspunsurile la Chestionarul lui N. Densuşianu*, *Iliada* lui Homer, *Geografia* lui Strabon şi coincidenţa obiceiului *mătcălăul, care se ţine luni după Paşti, sub numele de Paştele mic*.

În schimb, mitonimul rohman e confruntat de mai multe ipoteze, pe care le prezentăm în succesiunea lor logică, nu cronologică: ipoteza latină, enunţată de Elena Niculiţă-Voronca[17], după care numele rohman e o formă alterată din apelativul roman. Ipoteza a fost preluată de Th. Speranţia[18], care îl derivă din apelativul român; ipoteza indiană emisă de I. J. Hanuş, după care termenul rohman e un fel de metateză a termenului *brahman*, adică „om sfînt". Nicolae Cartojan[19] consideră de asemenea termenul rohman o formă coruptă a prototipului brahman. La fel Vasile Bogrea[20], cînd e vorba de o anumită categorie de brahmani. Tot aşa Andrei Oişteanu[21], care îi consideră un neam de nagomudres, echivalenţi gymnosophistai-lor; ipoteza arabă a lui H. Fr. Kaindl[22], conform căreia cuvîntul rohman înseamnă „blajin", „blind".

Cea mai veridică, mai sugestivă şi mai inedită ipoteză este însă a lui Gabriel Ştrempel[23], care poate fi numită ipoteza literară apocrifă rusă.

În baza unei legende româneşti care circula în Maramureş, Bistriţa-Năsăud şi Bucovina, ce i s-a părut curioasă prin conţinutul ei, deşi avea contingenţe cu legenda din Romanul lui Alexandru Macedon, Gabriel Ştrempel îşi propune să stabilească originea acestei legende şi cine ar fi fost blajinii? După un excurs teoretic în care trece în revistă cinci legende cu variantele lor care circulau în România şi cu interpretările cărturarilor români, reiese din aceste legende că rohmanii erau un popor migrator nedeterminat etnic: români care au fugit de popoarele migratoare; români colonizaţi peste mare înainte de a fi creştini; făpturi ce ţin de cultul morţilor; făpturi mirifice create de huţuli şi, în fine, urmaşii lui Sith care trăiesc în preajma „raiului pămîntesc". Nemulţumit de toate aceste interpretări, Gabriel Ştrempel descoperă un text necunoscut specialiştilor în literatura apocrifă, nici de B. P. Hasdeu, N. Drăgan, Moses Gaster, N. Cartojan şi nici chiar de Simeon Fl. Marian, din colecţia căruia manuscrisul a fost achiziţionat de Academia Română. E vorba de *Cetania lui sveti Zosima*, tradus din limba rusă, în secolul al XIII-lea, de un tălmaci necunoscut, text a cărui circulaţie a fost redusă şi probabil oprită din considerente de inoportunitate pentru biserica oficială. Redăm acest text în rezumatul alcătuit de Gabriel Ştrempel:

„Un oarecare călugăr Zosima s-ar fi retras în pustie, dornic să ştie cum trăiesc rohmanii. Dorinţa i-a fost îndeplinită şi, într-o bună zi, ieşind din peşteră, a plecat la drum, fără să ştie încotro se îndreaptă. După multe zile istovitoare, călătorind fie pe spatele unei fiare, fie pe aripile vîntului, ar fi ajuns la marginea Ermilisului, pe care l-a trecut cu ajutorul unor arbori, ce s-au plecat în faţa lui ca nişte *punţi verzi*. Pe malul celălalt a văzut un om gol şi apoi alţii, neîncrezători în noul venit. Zosima, ştiind că Ermilisul nu putea fi trecut de nimeni, şi-a dat seama că are în faţa sa rohmanii. De altfel aceştia, liniştiţi de un înger, l-au luat în grija lor şi l-au hrănit cu sucul dulce al rădăcinilor arborilor, ce curgea ca o apă. La rugăciunea lui Zosima, unul dintre rohmani i-a dezvăluit originea şi felul lor de viaţă: se trag din cetatea Ierusalimului. Cînd prorocul Ieremia a poruncit risipa cetăţii, cerînd tuturor să se pocăiască, părintele lor, care era rege în Ierusalim şi se numea Rohman, fiul lui Asaf, l-a ascultat pe proroc şi a poruncit casei sale să se abată de la faptele rele. După moartea lui Rohman s-a ridicat însă un alt împărat în Ierusalim, din alt neam, ai cărui oameni nu respectau poruncile lui Ieremia. Şi pentru că urmaşii lui Rohman nu voiau să se amestece cu ei, noul împărat i-a chemat la sine şi le-a poruncit să bea şi să mănînce cu noii stăpîni. Credincioşi dovezilor de pocăinţă ale lui Rohman şi refuzînd invitaţia noului împărat, acesta i-a aruncat în închisoare. Însă în chiar aceeaşi noapte, se spune în text, s-a ivit o lumină puternică în temniţă şi un înger i-a luat de păr, i-a scos afară şi, aşezîndu-i pe un nor, i-a dus în ţara unde se găsesc. Textul explică mai departe cum trăiesc, cum se hrănesc, cum locuiesc cu femeile lor, cum în cele din urmă mor şi cum acelaşi înger l-a dus din nou pe Zosima în peştera lui. I-a aşezat pe masă o carte cu viaţa blajinilor şi mîncare adusă de pe tărîmul lor, apoi a dispărut. În locul îngerului s-a ivit diavolul, cu ameninţări teribile la adresa lui Zosima, pentru că a umblat la rohmani, şi la adresa tuturor acelora care ar citi cartea adusă de acolo. Zosima ar fi trăit încă 38 de ani şi a trimis în lume această povestire"[24].

Textul românesc al *Cetaniei lui sveti Zosima*, după Gabriel Ştrempel, este o traducere cu puţine modificări a legendei rohmanilor, înjghebată după un text mai vechi, din secolul XIV, sau mai nou, din secolul XVIII.

Semantismele onomastice ale termenilor: uric, blajin, rohman, nu relevă totdeauna aspectele particulare şi funcţiunile esenţiale ale personajelor mirifice din folclorul mitic românesc. Numai dacă considerăm aceste personaje care depun o activitate mitică drept „sfinte", în înţeles popular, desprindem rostul lor intim în economia mitologiei române.

Uricii trăiesc în afara perimetrului terestru locuit de oameni, la marginile pămîntului, în Ostroavele albe ale Apei Sîmbetei, pe un Alt tărîm, la care se poate trece cu ajutorul unui arbore mirific *(bradul sfînt la români)*. Oriunde ar trăi, ţinutul lor este extralumesc, o insulă ideală, un tărîm utopic, în care duc o viaţă permanent fericită, deoarece nu au nevoie de nimic omenesc, nici haine, nici casă, nici distracţii. Singura lor preocupare este să ţină posturi şi să se roage. E, în alţi termeni, un model utopic de viaţă, al unei lumi fără contradicţii, fascinantă şi totuşi senină, care parcă transpune în plan popular ceva din utopiile antice despre o insulă izolată de lume, cu o viaţă patriarhală, gerontocratică, dominată de o mitologie apocrifă.

Ca personaje mirifice, uricii îndeplinesc trei funcţiuni mitice aproape unanim acceptate de cercetători:

— de participanţi indirecţi la cosmogonie, şi anume la întărirea cerului cu stilpi de piatră scumpă furnizaţi de ei şi cu stilpi tot din piatră scumpă pentru susţinerea pămîntului pe apele cosmice. *Stîlpii cereşti* i-au aşezat la marginea cerului, unde Apa Sîmbetei inconjoară pămîntul de trei ori ca un şarpe incolăcit, iar stilpii pămîntului i-au fixat pe patru peşti mari care inoată lin în apele cosmice. Uricii au grijă de întreţinerea acestor două perechi de stilpi pînă la „coada veacului" şi sînt socotiţi participanţi continui la soteriologia mitică, la *salvarea speciei umane*, prin posturi şi rugăciuni. De aceea sînt uneori consideraţi *semidivinităţi*, alteori homines religiosi. Ajută sufletele morţilor în Marea Trecere de pe *Lumea aceasta* pe *Lumea cealaltă*, zădărnicind toate piedicile pe care le ridică în calea lor *Vămile văzduhului* şi *Apa Sîmbetei* (care se mai numeşte şi *Apa morţilor*).

Pentru aceste servicii aduse sufletelor morţilor, românii le-au consacrat un cult discret într-o sărbătoare modestă: *Paştele blajinilor* sau *Paştele rohmanilor*, sărbătoare care alcătuia în trecut un complex de rituri şi practici din care s-au păstrat numai relicte etnografice şi reminiscenţe folclorice şi anume: prima luni după Duminica Tomei, care era, de fapt, *Lunea morţilor*, consacrată pomenilor pascale (la români numai sîmbetele erau închinate pomenilor morţilor) a căpătat cu timpul numele de *Paştele morţilor*. La acest *pseudo-Paşte* femeile se duceau la cimitir, boceau la morminte, împărţeau pomeni peste morminte, ouă roşii şi colăcei. Nu împărţeau vin, însă dădeau drumul pe ape curgătoare la coji de ouă roşii şi fărîmituri de colăcei, ca să se poată înfrupta cît de puţin şi blajinii în lumea lor de Paştele lor. Blajinii ajută constant pe oameni să fie buni şi drepţi, *combătînd escatologia lumii* sau dispariţia lumii provocată de răutatea devenită între timp tot mai activă a Nefărtatului pe pămînt. Luptă împotriva marilor distrugeri, a cataclismelor universale, „cutremure, diluvii, scufundarea pămîntului în apele cosmice, căderea cerului şi a astrelor pe pămînt, întunecarea soarelui şi a lunii, incendiu cosmic sau îngheţarea lumii". În mărinimia şi graţia lor spirituală îşi oferă ajutorul pentru a preîntîmpina dispariţia universală a omenirii prin rugăciuni şi posturi îndelungi în genunchi. Nu vor să încheie antropogonia cu ei, chiar dacă după ei ar veni o nouă „primăvară cosmică".

6. Antropogonia pseudodivină. — Această antropogonie, considerată de gradul doi, este o altfel de explicaţie mitică a apariţiei omului pe pămînt. În procesul cugetării asupra destinului speţei umane au apărut unele idei mitice şi credinţe care au căpătat o fundamentare ideologică în totemism. În esenţa lui totemismul susţine că omul descinde din plante şi animale, că între toate aceste făpturi există o cosubstanţialitate stihială care le dă unitate şi viaţă în lume. Totemismul e dublat de *tabuism*, care fundamentează pre-ritualul fiecărui pre-mit totemic.

Folclorul mitic al tuturor popoarelor se face ecoul şi al acestei concepţii pre-mitologice despre originea vegetală, animală, obiectuală a oamenilor.

7. Calendarul heliotermic precesional. — Între *antropogonia mitică* şi *antropogeneza ştiinţifică* există legături gnoseologice şi epistemologice care relevă pe lîngă *continuitatea de gîndire mitică* în diferite stadii culturale şi *unitatea dialectică a soluţiilor contradictorii în mitologie*.

Aşa cum se degajă din acest capitol, teoria noastră a *antropogoniei repetate* în cicluri de perfectare succesivă a cel puţin patru *spiţe umane* anticipează pe plan mitic teoria *antropogenezei multiple şi a ciclizării civilizaţiilor*, care se sprijină pe date astronomice, climatologice şi antropologice. În ce constă antropogeneza multiplă şi ciclizarea civilizaţiilor? I. C. Drăgan consideră antropogeneza multiplă şi ciclizarea civilizaţiilor drept efectul *mişcării precesiunii* axei pămîntului care determină un *calendar heliotermic precesional*. Cu propriile-i cuvinte: „le troisième mouvement, moins connu ou complètement ignoré, le mouvement de précession, effectué par l'axe de la Terre, incliné de 23 degrés et quelques minutes; ce mouvement ressemble à celui de l'axe de la toupie, quand elle a perdu de sa vitesse initiale qui la tient à la verticale. La Terre effectue ce mouvement en 26 000 ans environ, à une vitesse d'avancement d'un degré chaque 72 ans. Les conséquences qui dérivent de la position de la Terre et de ses surfaces exposées au Soleil sont bien évidentes dans les changements du climat et dans l'alternance des conditions favorables et défavorables à la vie. A la suite de cette inclinaison progressive de l'axe de la Terre, les bandes annulaires où se produisent les conditions favorables à la vie humaine se déplacent elles aussi; ce sont des bandes qui entourent le Globe, mais ne sont pas parallèles à l'Equateur.

Sur une telle bande — c'est-à-dire en plusieurs points de la Terre simultanément — est né l'homme: voilà l'hypothèse de l'anthropogenèse multiple ou de la polygenèse humaine. Le développement des cultures et des civilisations a lieu dans des périodes de 13 000 ans, suivies par d'autres périodes de 13 000 ans, moins favorables, et on obtient ainsi des cycles de 26 000 ans chacun. Je suppose donc que l'histoire de l'humanité pourrait être mieux expliquée si l'on tenait compte de ce processus de „cyclisation" des civilisations, superposées l'une à l'autre et formant des couches que la science saura documenter un jour.

En partant de ces données qui relient les temps historiques à l'astronomie et à la géologie, je crois que l'idée de la polygenèse humaine se trouve renforcée et qu'il n'est pas trop risqué de soutenir qu'en Europe aussi, à un certain moment, il se produisit une anthropogenèse en plusieurs points simultanément" [25].

Pentru a completa teoria antropogenezei multiple şi a ciclizării civilizaţiilor, trebuie să menţionăm că, fiind vorba de un număr indefinit de cicluri heliotermice în istoria planetei „Pămîntul", antropogeneza devine *inevitabil indefinit repetabilă*, de la o etapă heliotermică la alta. Dar *devine perfectibilă* şi, în cadrul repetabilităţii ei, multiplă într-un ciclu heliotermic. În acest caz *ciclizarea civilizaţiei* este o repetare a civilizaţiei în noi condiţii heliotermice de transformare. Deci reiese că în cadrul fiecărui ciclu calendaristic heliotermic antropogeneza se deplasează în timp astronomic în aproximativ 26 000 ani şi în spaţiu terestru dintr-o emisferă în alta.

În concluzie, *intuiţia mitică a antropogoniei repetate*, după poporul român, relevă indirect orizontul lui larg de *cugetare preştiinţifică*.

IV. ETNOGONIA

1. Mitogeneză și etnogeneză. Etnotonusul mitic. — Etnogonia poate fi considerată un aspect particular al antropogoniei. Rostul ei este să prezinte și să descrie *mitologia subiacentă* a evenimentelor care relatează despre nașterea unei comunități etnice sau despre istoria părților constitutive ale unor comunități etnice [1]. În alți termeni, etnogoniei nu-i incumbă să degaje realitățile istorice camuflate sau transfigurate în mituri, legende mitice și tradiții mitice despre etnogeneză. Ceva mai mult, nici aspectele care leagă spiritual etnicul de chtonic, de pămîntul natal, autohtonia spirituală de chtonia etnică, aboriginitatea, indigenatul, nativul sau băștinașul de *mitogeneză*. În aceste condiții mitogeneza este un aspect particular al *culturogenezei*, care la rîndul ei este sufletul etnogenezei.

Unele explicații etnogonice se confundă cu sau repetă în esența lor pe cele antropogonice. Explicațiile acestea sînt proprii marilor popoare creatoare de cultură și civilizații. Ele confundă originile speciei umane cu originile apariției marilor lor etnii. În ceea ce privește popoarele mijlocii și mici se ivesc diversități de explicații etnogonice în ansamblul lor contradictorii și discutabile.

În ambele cazuri însă etnogonia începe îndeosebi cu istoria strămoșilor eroizați sau divinizați, care au organizat și propulsat viața mitică a popoarelor lor.

Între procesul *etnogenezei istorice* reale, consemnate de istoriografia oficială de stat, internă și externă și între *etnogeneza mitică* nu există o evoluție paralelă și explicită. Totul se reduce, în cele din urmă, la *convergența lecturii interdisciplinare* a documentelor istorice concomitent cu cele mitologice. Altfel nu se poate lămuri structura mitologiei subiacente, a miturilor, legendelor și tradițiilor la care ne referim. Etnogeneza urmărește factorii naturali ai etnotonusului vital, componentele etnogenezice de ordin biologic (comunitățile etnice care se întramestecă formînd o *supracomunitate etnică*) și cele de ordin cultural (limba, credințele, datinile și tradițiile), precum și: locul geografic, timpul istoric, cauzele și formele reale ale etnogenezei și, în fine, modul cum se reflectă istoriografic în conștiința comunității etnice motivația etnogenezei. Adjudecarea unei etnogeneze în istorie nu stă atît în divergența surselor, a documentelor istorice, cît mai ales în interpretarea lor general-obiectivă.

În ceea ce privește etnogonia, deci apariția și dezvoltarea unui subsistem de mituri, legende sau tradiții istorice ale unui popor recunoscut mai apoi, ca atare, nu ține de factorii naturali descriși, ci de factori supranaturali, de *etnotonusul mitic al popoarelor* intrate în etnogeneză, de credințele, datinile și tradițiile substratului lor mitic, *resemnificate* și consemnate mai apoi în *adstratul* și *stratul mitic*.

În fond *etnogeneza* este un proces relativ indefinit (care are un început, o culminație și un sfîrșit, echivalent cu moartea etnică) și, implicit, culturogeneza și mitogeneza, ca părți constitutive ale etnogenezei, sînt tot indefinite. Pentru că *etnogonia reduplică etnogeneza*, putem spune că și *etnogonia e permanentă* în conștiința popoarelor. Un popor *se naște, renaște* și *re-renaște* etc. Etnogonia se îmbogățește mereu cu mituri noi, care se adaugă la cele vechi, mărind astfel palmaresul mitologic al poporului receptacul.

În cele ce urmează ne referim la abordarea unei *etnogonii „științifice"*, a unei interpretări complexe, conform unei lecturi interdisciplinare a materialelor de teren în comparație cu *etnogonia „literară"* corespunzătoare, creată de cărturarii popoarelor în procesul renașterii lor culturale sau al revalorificării constante a patrimoniului lor cultural.

Pentru a ajunge la *interpretarea științifică a etnogoniei populare*, în cazul românilor trebuie să parcurgem întregul proces istoric de restructurare a *istoriei nescrise*, a *etnoistoriei*, a *retrognezelor istorice*, a *ucroniei*. Herodot nu descrie etnogonia dacilor. Abia Mircea Eliade se ocupă de ea și de unele aspecte ale *etatogoniei* unor țări românești, în speță a Moldovei, după izvoarele mitografice antice și medievale. E importantă pentru noi *etnogonia poporului român în ansamblul lui* și a unor țări românești luate în parte: *Ardealul*, *Moldova* și *Muntenia*. Și, ca o implicație de istoriografie mitică, și etnogonia unor cetăți, orașe sau sate, ca și a ctitoriilor de așezăminte spirituale.

2. Etnogonia dacilor. — Etnogonia dacilor poate fi receptată din epoca bronzului și mai ales a fierului, dat fiind că în acest interval de timp se face trecerea de la protodaci la daci, iar în ceea ce ne privește pe noi, trecerea de la protomitologia dacă la mitologia dacă.

Mircea Eliade abordează etnogonia dacilor din perspectiva unui semantism mitologic [2]. Într-un studiu consacrat „semnificației religioase a numelor etnice", Mircea Eliade discută *semnificația etnogonică a numelui dac* (în cap. „Dacii și lupii", din *De la Zalmoxis la Genghis Han*). După ce trece în revistă ipotezele emise în legătură cu numele dacilor (*asemănarea cu lupii*, numele unui *grup de fugitivi care se comportă ca lupii*, *capacitatea de a se comporta ca lupii*), presupune că numele se datorește unui *zeu* sau *strămoș mitic lykomorf* sau unei confrerii de luptători, cu epitet *ritual de lupi*, pentru că *purtau blăni de lupi* și *măști de lupi* și erau posedați în luptă de *furor lykanthropus*, asimilat psihobiologic cu *furor heroicus*. Așa se explică „transformarea unui *epitet inițiatic* de luptător în *eponim etnic*" [3]. Mircea Eliade constată că în Europa lupul a jucat un rol important ca *eponim etnic* la *romani*, la *daci* și la *germani*, precum și că deosebirile între semnificațiile mitologice ale eponimului la cele trei popoare țin de *modelele mitice* elaborate în parte de fiecare dintre ele.

3. Mitul etnogonic al lupului. — Eponimul etnic relevă pentru daci *mitul etnogonic dac*. Lupul apare figurat în stindardul dac ca *emblemă a strămoșului lykantrop al confreriei războinice dace*. În riturile și ceremoniile războinice sezoniere dacii își puneau măști de lupi, care le stîrneau instincte de carnasieri; de asemenea în „dansurile executate înainte de plecarea la război". În aceste datini, e lesne să înțelegem de ce „strămoșul mitic lykantrop (...) a fundamentat *misterul inițierii* (...), acțiune ce a devenit mai tîrziu un *model paradigmatic* de imitat" [4]. Și subliniază ideea: „este semnificativ că singurul popor care a reușit să-i învingă definitiv pe daci, care le-a ocupat și colonizat țara și le-a impus limba a fost poporul roman: un popor al cărui *mit genealogic* s-a constituit în jurul lui Romulus și Remus, *copiii zeului lup Marte*, alăptați și crescuți de *lupoaica* de pe Capitoliu.

Rezultatul acestei cuceriri şi acestei asimilări a fost naşterea poporului român. În perspectiva mitologică a istoriei, s-ar putea spune că acest popor s-a născut *sub semnul Lupului*, adică predestinat războaielor, invaziilor şi migrărilor. Lupul a apărut pentru a treia oară în orizontul mitic al istoriei daco-romanilor şi al descendenţilor lor. Într-adevăr, principatele române au fost întemeiate în urma marilor invazii ale lui Genghis Han şi a succesorilor săi. Or, mitul genealogic al genghishanizilor proclamă că strămoşul lor era *un lup cenuşiu care a coborît din Cer* şi s-a unit cu o căprioară (. . .)" [5].

La cele spuse de Mircea Eliade se cuvine să adăugăm că în toponomastica şi onomastica română termenul de *lup* se găseşte bine reprezentat, atît în forma lui latină, cît şi slavă *vîlc*. Este de ajuns să parcurgem un dicţionar toponomastic şi altul onomastic pentru ca să ne convingem de frecvenţa lui reală. Dar lupul persistă şi în alte forme ale culturii populare: în *medicina populară*, în *meteorologia populară*, în *folclorul juridic*, în *folclorul coregrafic*, în *folclorul ludic* şi în *calendarul superstiţiilor populare*. Această masivă prezenţă în superstiţii, credinţe, datini şi tradiţii pledează pentru *ereditatea temei lykantropice* în mitologia română, se înţelege într-o formă involuată faţă de modelul mitologic dac.

4. Etnogonia daco-romană. — Etapa a doua a etnogoniei autohtone se fundamentează pe simbioza poporului dac cu populaţia romană, legionari şi veterani, oameni din administraţia provinciei Dacia. Mitul simbiozei între daci şi romani se sprijină pe alte două *mituri statale romane*: pe mitul *conciliatio romanorum* şi pe mitul *Daciei Felix*. Ne-au rămas despre *mitul Daciei Felix* cîteva metafore şi o efigie jubiliară de epocă.

Etnogonia daco-romană constituie începutul unui proces etnogonic mai complicat, cel al *etnogoniei române*.

5. Etnogonia română. — După George Călinescu, *etnogonia poporului român* [6] se reduce pe plan legendar mitic şi cult literar la *mitul lui Traian şi al Dochiei* [7], care reflectă şi „simbolizează constituirea însăşi a poporului român". În literatura română acest *mit etnogonic literaturizat* a făcut carieră strălucită mai ales în secolul al XIX-lea. Dar să urmărim teza lui George Călinescu: mitul lui Traian şi al Dochiei „a încîntat pe romanticii noştri în frunte cu Gh. Asachi, care e *primul getizant*. Propriu-zis circulă în *colinde* numele de Traian, de Dochia, de Dochiţa. Gh. Asachi a răspîndit povestea Dochiei, fata lui Decebal, urmărită de Traian şi prefăcută de Zalmoxe la rugăciunea ei în stîncă spre a scăpa de urmăritor. *Mitul pare apocrif*, dar se pretindea că în 1877 — 1878 în [jud.] Neamţ cutare bătrîn ştia de Dochiţa lui Dochel, fugită de Ceahlău ca păstoriţă şi prefăcută cu oiţele ei în stîncă de către Maica Precista. Pe înălţimea Ceahlăului aproape de vîrf se află şi astăzi o stîncă ieşită în mijlocul unei mici pajişti şi avînd în jurul ei cîteva bulbucături pietroase, pe acea stîncă o închipuieşte tradiţia pe Dochia, iar prin bulbucături închipuieşte oiţele. De n-ar fi această formă a basmului decît un răsunet al legendei lui Asachi şi totuşi mitul a luat consistenţă şi stăpîneşte conştiinţele" [8].

6. Legende etnogonice despre: Dochia, Transilvania (Ardeal), Moldova, Ţara Românească. — În *Descrierea Moldovei*, Dimitrie Cantemir prezintă două informaţii care infirmă *aparenţa apocrifă* a mitului lui Traian şi al Dochiei.

În această lucrare Dimitrie Cantemir se referă întîi la *o construcţie megalitică de ordin strategic* a împăratului Traian în Dacia. *E brazda care-i*

poartă numele: „*Brazda lui Traian*", sau *Valul lui Traian* (Fossa Traiani Imperatoris) sau „Troianul". În legătură cu Valul lui Traian s-au emis următoarele ipoteze: prima mitografică (a lui D. Cantemir), a doua istorică (a istoricilor actuali) şi ultima, sociologică (a lui Ion Donat) [9].

Legenda Babei Dochia prezintă *două secvenţe epice* care s-au păstrat separate, dar care se completează reciproc, şi care abia reintregite îşi relevă caracterul lor etnogonic.

Prima legendă susţine că Dochia, fiica regelui Decebal, a înaintat în fruntea unei oştiri, spre Sarmisegetuza, în ajutorul tatălui ei asediat în cetate. A ajuns prea tîrziu, ca să despresoare cetatea, a fost şi ea înfrîntă de armata lui Traian şi a fugit cu resturile oastei în munţi, spre răsărit. Împăratul Traian, care a văzut-o luptînd şi i-a plăcut curajul şi frumuseţea ei, a urmărit-o cu o parte din oaste şi cînd a fost aproape să o prindă, oastea dacă s-a rupt în două, o parte a ţinut piept şi alta s-a retras în munţi cu prinţesa Dochia. Înfrîngînd pe ostaşii principesei, împăratul a înaintat în munţi în căutarea Dochiei, care, văzîndu-se ca şi prinsă, ordonă ostaşilor ce o însoţeau să o lase singură să urce culmile, derutînd pe urmăritori. Dochia rămasă singură s-a ascuns după o stîncă, a căzut deznădăjduită în genunchi şi a rugat pe Zalmoxe, zeul zeilor, să o apere, să nu o lase să fie pîngărită de împărat. Şi atunci Dochia a fost prefăcută într-o *bătrînă ciobăniţă*, cu cîteva oi lîngă ea. Oastea romană cu împăratul în frunte s-au oprit în faţa Dochiei transformate în bătrînă şi Traian a întrebat-o dacă a văzut încotro a fugit prinţesa dacă. Baba Dochia i-a arătat cu toiagul spre miazăzi. Şi împăratul Traian a purces într-acolo. Şi a rămas Baba Dochia stăpînă pe ţinutul acela, şi de-atunci poate mai trăieşte încă în munţi [10].

A doua legendă este aceea relatată de Dimitrie Cantemir.

Dar Dimitrie Cantemir se mai referă şi la *legenda mitică a Ceahlăului*. După dînsul, numele de *Ceahlău* vine de la termenul elin πυον care înseamnă *stîlp, coloană a cerului* sau *axis mundi*. Ceahlăul, cel mai înalt munte al Moldovei, are un vîrf „în formă de *turn înalt*. (. . .) În vîrful acestui *turn* se vede o *statuie foarte veche*, înaltă de cinci stînjeni, reprezentînd *o femeie bătrînă*, inconjurată, dacă nu mă înşel, *de 20 de oi*, iar în partea naturală a acestei figuri femeieşti curge *un izvor nesecat de apă*. Într-adevăr, este greu de a decide dacă în acest monument *şi-a arătat cumva natura jocurile sale* sau dacă este *format astfel de mîna cea abilă a vreunui maestru*. Statuia aceasta nu este înfiptă în nici o bază, ci formează una şi aceeaşi masă compactă cu restul stîncii, însă de la pîntece în sus este liberă. Probabil că această statuie a servit odată de *idol pentru cultul păgînesc*" [11].

Statuia inconjurată de pietrele care semnifică oile ei este, după legenda mitică moldovească, închipuirea *Babei Dochia*, împietrită cu cele *20 de oiţe* ale sale, pentru că a sfidat puterea intemperiilor declanşate de *zeul meteorologiei populare*. Legenda e însoţită de tradiţia străveche a *sărbătoririi* primăverii prin aşa-zisele „zile ale babelor". În *superstiţiologiul popular* fiecare din cele 7 zile ale babelor este prevestitoare de vreme bună şi noroc pentru cei ce şi le-au ales ca soroc cu o săptămînă înainte.

În ce constă substratul mitic al acestor două legende? Numai în personajul de legendă Dochia? Sau şi în alte elemente comune ale celor două legende?

În aceste două legende cu principesa Dochia se întîmplă *două metamorfoze*: prima, provocată de rugămintea ei către Zalmoxe de a se transforma într-o bătrînă păstoriţă pentru a scăpa de împăratul Traian, şi a doua, transformarea Dochiei într-un *stei de piatră* şi a oiţelor ei în

stînci, în urma sfidării zeului Gebeleizis, stăpîn al intemperiilor la daci. Iar ca o consecință a primei metamorfoze, *prințesa Dochia* a oprit în Carpații Orientali înaintarea oastei imperiale, salvînd resturile armatei ei dace răvășite de război și ca o consecință a celei de a doua metamorfoze *Baba Dochia*, conform datinii străbune, a fost zeificată de urmași și i s-a adus, cum spune Cantemir, „un cult păgînesc".

Etnogonia românilor devine astfel *o replică mitică a etnogenezei românilor*. Etnogeneza românilor, ca proces complex și îndelung, se desfășoară în prima ei fază în rețea reticulară de micro- și macrounități românești.

Prin „țara românească" înțelegem trei forme relativ diferențiate sub raportul structurii lor statale românești, al particularităților economico-geografice și al integrării lor într-o unitate istorică atotcuprinzătoare a poporului român:

1) prima formă e a unităților mici de viață etnoisto ică locală, numite pur și simplu „țări", formate imediat după retragerea administrației și armatei romane, în depresiunile intra- și extracarpatice. Printre *unitățile social-politice semistatale cu regim autonom* [12], deci liber, aceste „țări" sînt mai întîi de tipul judiciilor, mai apoi cnezatelor, voievodatelor și „republicilor", de care mai tîrziu pomenește Dimitrie Cantemir.

Numele acestor *unități semistatale românești* ce căptușesc Carpații pe dinăuntru și pe din afară, în depresiuni intra- și extracarpatice, reflectă de cele mai multe ori numele individuale sau colective ale celor care le-au întemeiat, civilizat sau salvat de la mari primejdii.

Fiecare asemenea microunitate semistatală a fost opera unui erou eponim sau socionim, care pe plan mitologic a căpătat *caractere carismatice*. Nu cunoaștem pînă în prezent decît cîteva legende mitice și tradiții istorice referitoare la întemeietorii acestor *stătulețe autonome*. Puținele mitonime păstrate despre ele, conservate de tradiții române, le vom relata cu titlul de referințe parțiale, pentru că înțelegem să subliniem *importanța istoriată sau istorică* a eroilor eponimi sau socionimi, civilizatori sau salvatori ai microcomunităților etnice românești. Cîteva exemple: numele Țara Bîrsei vine de la numele Bîrsan al unui cioban întemeietor al primei așezări pastorale; Țara Vrancei vine de la numele de familie al Vrîncioaiei (o bătrînă cu șapte feciori care au ajutat în luptă pe Ștefan cel Mare); Țara Pădurenilor vine de la numele profesiunii celor care lucrau la pădure în munți; Țara Lotrului, de la o comunitate de lotri din Cheile Oltului etc. Eroismul eponim sau socionim poate fi demonstrat nu numai legendar, așa cum a fost conservat în memoria sătească a bătrînilor buni și înțelepți (care au ajuns pînă aproape de vremea noastră), dar și în scriptele de cancelarie domnească, boierească și mănăstiresc, și în informațiile de teren ale cercetătorilor culturii populare române.

În fond, microunitățile semistatale social-politice nu erau rezultatul unei descompuneri etnice, ci al unei recompuneri din fragmentele teritoriale lăsate de părăsirea administrativă și militară a Daciei de Aurelian; al unei *restructurări etnice* prin ceea ce avea mai statornic, mai reprezentativ poporul daco-roman în procesul lui de romanizare. Microunitățile semistatale românești nu erau eminamente rurale, ci în majoritatea lor *urbano-rurale* (Țara Bîrsei axată pe Brașov, Țara Făgărașului pe Făgăraș, Țara Hațegului pe Hațeg, Țara Dornelor pe Vatra Dornei etc.) și în minoritatea lor *ruralo-urbane*, axate pe sate ce tindeau să devină urbe. (Prin urban trebuie să înțelegem pentru perioada respectivă *citadin*.) Ele reprezintă în prima lor fază *uniuni de obști sătești* și, imediat în faza a doua, *formațiuni semistatale*, cu statut autonom, cu straturi sociale, instituții

social-culturale, cu *organizare paramilitară* dacă nu chiar militară, cu *un cult al eroismului conducătorilor* militari și justițiari grefat pe gerontolatrie îndătinată chiar din perioada romană prin veterani rămași la glie;

2) a doua formă e a țărilor românești, unități mari de viață etnoistorică, echivalente a ceea ce mai apoi s-au numit *provinciile istorice*: Muntenia, Transilvania, Moldova;

3) și a treia formă este Țara Românească, în accepția ei globală de țară mare, atotcuprinzătoare a provinciilor istorice românești; însă cel mai interesant și semnificativ *aspect etnonimic în literatura română* îl constituie miturile țărilor române: al Transilvaniei sau Ardealului, al Moldovei și al Valahiei.

Mitonimul Ardeal este explicat prin două categorii de ipoteze etimologice: unele savante și altele populare. Ne referim la aceste ipoteze etimologice pentru a desprinde din confruntarea lor explicația unei *istorii mitizate* sau a unui *mit istoriat* al părții centrale a *Terrei Valachorum*.

B. P. Hasdeu întreprinde o analiză etimologică a etnonimului Transilvania în legătură cu etnonimul Ardeal. După ce descrie ce este Ardealul, din ce părți este compus (înăuntru: din Țara Bîrsei, Țara Oltului, Țara Hațegului etc.) și cu ce se mărginește: „pre la marginile Ardealului alte țări mai mici, carele toate se țin de dînsa și sub ascultare a ei sînt"; critică unele etimologii latine și celte ale cuvîntului Ardeal susținînd propria lui etimologie. Iată cum: «lăsînd la o parte derivațiunile cele latine și celtice ale cuvîntului [Ardeal] (*Lexicum Budanum*, Möckesch, Dr. Marienescu, Vaillant etc.). Ele sînt serioase. Ardeal este din punct de vedere etimologic maghiarul *Erdély*, care vine la rîndul său din *erdö* „silva". După cum a noastră Țară Muntenească sau Muntenia, „Alpina", se zice în actele latine ungurești din veacul de mijloc „Trans-Alpină", tot așa în loc de „Silvania" s-a zis atunci „Trans-Silvania". Numele curat românesc, înainte de primirea termenului maghiar, cată să fi fost „*Codrul*", pe care ungurii, așezîndu-se în Pannonia, îl tălmăciră prin Erdély, iar românii apoi, uitînd originalul lor propriu, numele cel de baștină, s-au mulțămit a împrumuta traducerea. O parte din Transilvania se va fi numit *C o d r u l*; Moldova avusese și ea un ținut C o d r u l, în Țara Românească C o d r u este județul Teleorman; C o d r u l este o parte din Banat, ai cărui locuitori se zic c o d r e n i etc. »[13]. Toponimul codru devine astfel un etnonim românesc, care de altfel corespunde extremei împăduriri a țărilor române și implicit reflectării lui într-o *mitologie botanică* atît de complexă cum este aceea românească.

Nicolae Densușianu susține că Ardealul are o origine mai veche decît cele stabilite pînă la el și anume o *origine pelasgă*, care a supraviețuit pînă tîrziu în limba greacă și latină. Cu propriile-i cuvinte: „Un fiu al lui Vulcan (Hephaistos în greacă) era cunoscut în vechile tradiții grecești sub numele de *Ardalos* (Ardalus). Este aici o numire etnică, ce, după cum vom vedea (...), corespunde la eponimul de ardelean sau din Ardeal". Termenul Ardalus l-a folosit N. Densușianu în „accepția latină a lui Pausanias (care a scris o *Descriere a Greciei* în zece Cărți, în care Cartea II.31.3. amintește de termenul Ardalos)" [14].

În ultima vreme s-au formulat noi ipoteze despre etimologia termenului Ardeal, unele care combat explicații anterioare, altele care reiau explicația de unde au lăsat-o celtiștii români și, în fine, altele care pornesc de la explicații de ordin comparatist-european. Astfel V. Ștefănescu-Drăgănești atribuie termenului Ardeal valoarea unui toponim dac care derivă

din *daco-celticul Ardal*, ce înseamnă „munte împădurit cu brazi". După ipoteza lui, toponimul își găsește echivalentele în toponimia irlandeză, gaelică și velșă (din țara Galilor)[15]. Adrian Riza emite o ipoteză similară, legînd numele Ardeal de *vechi nume indo-europene*: baltice, lituaniene și slave, folosind în această privință și explicațiile unui filolog rus, V. N. Toporov, care susține că toponimul Ardeal e vechi tracic. A. Riza referindu-se la termenul Erdély îl consideră o traducere maghiară a toponimului român *Ardal* sau *Ardel*. Ipoteza astfel formulată se sprijină pe argumentul că „rădăcina termenului Erdély, adică erdö nu este consemnată în dicționarele etimologice maghiare și deci este o calchiere a toponimului românesc Ardeal"[16].

În realitate noi nu cunoaștem *cum numeau* dacii podișul Transilvaniei și, ceva mai mult, nici cum numeau romanii același ținut în provincia Dacia.

Din aceste cîteva ipoteze axate pe etimologii diferite constatăm o *convergență de conținut tematic* în toate etimologiile, și anume Ardeal semnifică *teren înalt împădurit* sau *podiș acoperit cu un codru imens*, conținut certificat de toate ipotezele, inclusiv cea maghiară, însă mai reiese și un amănunt al acestui conținut: *împădurirea cu brad* sau un *codru de brad*.

Care este contribuția directă sau indirectă a arheologiei în sprijinul unora din aceste etimologii? Răspunsul este dat de cercetările Eugeniei Zaharia referitoare la *Populația românească în Transilvania în secolele VII — VIII*[17], în care prin studiul riturilor funerare revelate de unele cimitire protoromânești și românești constată că procesul de romanizare a continuat în evul mediu în comunitățile teritoriale, analoage comunei rurale a Imperiului roman.

Sub raport etimologic conținutul acesta cu detaliul lui este suficient pentru *a mitiza istoria* sau *a istoriza mitul Ardealului*.

Mitul legendar al Ardealului în structura lui epică prezintă o viziune inedită a topomiturilor celor trei țări române.

„Era pe vremuri, de mult de tot, un împărat bătrîn, pe care-l chema Alb împărat, împovărat de ani, rămas văduv cu trei copii: un băiat și două fete. *Alb împărat* a fost viteaz și puternic încît împărații din jurul lui nu au îndrăznit să-i cotropească țara niciodată. Văzînd că îi scad puterile, a adunat în jurul lui copiii care crescuseră mari și le-a spus: — Copiii mei, eu nu voi mai trăi mult. Iată, vă las moștenire împărăția mea: ție, fiul meu Ardeal, îți las muntele cu brazii, ție, fiica mea Moldova, îți las dealurile cu vii și fructe, iar ție, Muntenia, îți las cîmpiile cu mei și grîu. Să stăpiniți fiecare partea voastră, dar să domniți pe rînd în împărăția întreagă. Nu vă dezbinați, nu rîvniți unii să luați de la alții. Însurați-vă și țineți rînduiala bună a împărăției. Și împăratul a murit împăcat cu gîndul că a rînduit treburile împărăției. Un timp, toate au mers așa cum a prevăzut împăratul, dar cînd Roșu împărat a cerut mîna Moldovei și Verde împărat mîna Munteniei și fetele au respins pe pretendenți și cînd tînărul Ardeal a cerut mîna fiicei lui Negru împărat și i-a fost respinsă, atunci cei trei împărați au pornit cu oaste, încolțind împărăția lui Alb împărat de trei părți, copiii lui Alb împărat au fost înfrînți unul după altul, deși au luptat fiecare în parte la hotare cu dușmanii lor. Toți trei au fost luați ostateci. Fetele s-au căsătorit: Moldova cu fiul lui Roșu împărat de la răsărit, Muntenia cu fiul lui Verde împărat de la miază-zi și Ardeal a rămas holtei și sclav. Moldova și Muntenia, devenite împărătese, s-au unit și au pornit cu soții lor război împotriva lui Negru împărat; au eliberat din sclavie pe fratele lor Ardeal, refăcînd împărăția lui Alb împărat, pe care au lăsat-o în primirea lui Ardeal"[18].

Mitul istoriat al Ardealului este relevat și de legenda mitică a dinastiei Corvinilor, care, vom constata, concordă cu legenda mitică a dinastiei lui Negru Vodă, fondatorul statului muntean. Corelația acestor două legende mitice relevă legături intime și istoriate între cele două dinastii domnitoare de origine română, între două țări românești.

Legenda ardeleană a fondării dinastiei domnitoare a Corvinilor a fost redată de Victor Lazăr după surse poporane:

„În jumătatea a doua a secolului al XIV-lea trăiau în județul Hunedoara trei frați: Radu, Mogoș și Voicu, care erau cneji români. Dintre aceștia, Voicu a plecat la curtea regelui unguresc din Buda, unde a intrat în garda regească. La plecare lăsase pe soția sa cu un copil mic în fașe și îi dete un inel, care să-l arate cînd va veni cu Ioan, căci așa îl chema, la Buda.

După ce se făcuse băiatul mai mare, plecară la Buda, ca să-l caute pe Voicu. Cu mama și cu Ioan, era și fratele ei. Mergînd pe drum și fiind cald, hotărîră să se odihnească sub umbra unui copac. Mama și unchiul adormiră, iar băiatul rămase jucîndu-se cu inelul. Un *corb* care era pe copac se repezi la Ioan și-i smulse inelul sclipicios din mînă. Băiatul începu să țipe, unchiul său se deșteptă, luă iute arcul și o săgeată și trase în corb. Corbul căzu străpuns la pămînt, cu el împreună și inelul.

Călătorii își continuară drumul și ajunseră la Buda, unde aflară pe tatăl lor. Regelui îi plăcu de Ioan și-l dete la școală, ca să învețe carte. Cînd a fost mai mare, se făcu și el soldat și ajunse și general.

În războaiele cu turcii, Ioan s-a arătat foarte viteaz, așa că regele i-a dat, drept răsplată, mai multe moșii și castelul Hunedoara.

La început îi ziceau și lui, ca și tatălui său, *Ioan Românul*; după castelul Hunedoara îi ziceau *Ioan Hunedoreanu* (ungurește Huniadi); fiindcă bătuse într-un rînd pe turci lîngă Sibiu, îi mai ziceau și *Iancu Sibianeu*.

Regele i-a mai dat și dreptul ca *stema* sau *semnul familiei lui să fi un corb cu un inel în cioc*, de aceea îi mai ziceau și *Ioan Corvinul*, adică *Corbeanul*. Mormîntul lui Ioan Corvinul e în Alba-Iulia"[19]. Alte legende istorice, una despre întemeierea statului Moldovei și alta a statului Munteniei, care converg în explicarea mitului etnogonic al scindării vremelnice a poporului român, sînt descrise în polonă de Miron Costin în cronica moldovenească și muntenească.

Legenda istorică a întemeierii statului moldovenesc sună astfel: „În țara Maramureșului se afla un sat numit Cuha. Acolo locuia Dragoș, fiul lui Bogdan, împreună cu ai lui. Bogdan se mîndrea că se trage din domnii cei vechi, iar fiul său ardea de dorința să arate ce poate. Multă vreme mama lui l-a împiedicat să plece, ca să nu-l piardă în acele locuri așa de primejdioase. Pînă ce *un zimbru se arătă lîngă sat*; tineretul se repede pe urmele lui. *Dragoș îl socoate ca un semn prevestitor de bine* și-și alege trei sute de tineri înarmați, obișnuiți să sufere cu bărbăție orice trudă. Pornesc pe urmele zimbrului în adîncimile munților și urmele lui îi duc la un pîrîu necunoscut pînă atunci. Sperînd să găsească un semn, ei merg de-a lungul rîului, oriunde-i duce albia lui. Iar cățeaua Molda îi ajută cu mirosul ei, căci, oriunde s-ar ascunde zimbrul, fie în locuri strîmte între stînci, ca să scape, lăsînd pe gonași să treacă înainte, ea, gîdilată în nări

de mirosul animalului, latră, adunînd cu glasul ei, ca la un clopot, pe soldații risipiți, pînă ce și trîmbița dădea de știre despre animalul ascuns. Îndată tinerii se reped intr-acolo, dar zimbrul, văzindu-se descoperit de neobosiții lui urmăritori, își face loc cu putere printre gonaci și ei încep iarăși goana după dînsul. De abia au trecut Munții Carpați, și de pe coama munților înalți privesc spre pămîntul Moldovei viitoare (...). Privesc locurile și apoi pornesc mai departe de-a lungul rîului și acum, ieșind din ceața munților, dau de cîmpiile curate. Aici, deodată, cățeaua latră cu glasul ei obișnuit și toți împreună se reped la sunetul cunoscut. Pe stînga rîului se află o pădurice foarte deasă, încunjurată de jur împrejur de șanțuri, acolo zimbrul obosit și fără puteri după atîtea trude se odihnea liniștit, dar nările cățelei agere nu-l pierdură nici aici. Acolo tinerimea dornică de pradă îl înconjură, ca și cum tunurile dese ar fi fost îndreptate asupra lui. Animalul simte din instinct că i-a venit ultima clipă a vieții și nu iese din desiș în cîmp. Atunci tineretul năvălește asupra lui cu unelte de fier, unii cu topoare ungurești, alții cu lăncii (...) și acolo ucid zimbrul. — O! tineri — strigă Dragoș —, aici e patria noastră, nu mai e nevoie să ne sfătuim, eu nu mă mai întorc înapoi de aici. Voi restabili locuințele strămoșilor noștri. Chiar acum jur că o voi face și trimit de veste acasă. Iar care dintre voi gîndește altfel îl trimit îndată înapoi. Toți strigară: — Îți jurăm că și noi vom locui aci cu tine pe veci! Capul zimbrului îl așezară pe un stîlp ca *un semn aducător de bine* și Boureni a fost întîiul sat după această ispravă, căci zimbrul se numește pe moldovenește bour. De aici și țara are drept pecetie un cap de zimbru (...). Cățeaua, obosită sau rănită în desiș de către fiara slăbită de puteri, după atîta muncă aleargă încălzită la apă, dar, după ce bău, crăpă acolo istovită. Dîndu-se acestui rîu pe vecie numele de Moldova, de la Molda (...)" [20].

Dintre *miturile etnogonice parțiale* ale poporului român, cel mai conservat și mai discutat în elementele lui este cel *al Moldovei*.

Romulus Vuia consideră că „între tradițiile istorice [ale românilor] cea mai importantă este aceea a *descălecatului lui Dragoș Vodă* (...) în legătură cu întemeierea principatului moldovenesc și *originea capului de bour din stema acestei țări*".

Deși face distincția între *așa-zisa colonizare* a Moldovei de „coloniști români veniți din Maramureș, care [după dînsul] este un fapt istoric și *legenda* descălecatului lui Dragoș Vodă" [21], nu caută corespondențe între adevărul istoric și legendă. Discută variantele cunoscute ale legendei. Consideră că nu este vorba numai de *o legendă heraldică*, ci de *„un arbore de legende* ale cărui rădăcini ne duc departe în pămîntul diferitelor popoare europene și orientale. Ideea fundamentală a tuturor acestor legende este că eroul urmărind un animal misterios (de obicei cerb) este condus pe locuri necunoscute" [22]. Enumeră cîteva legende cu cerbul la indieni, germani, tirolezi, japonezi etc. Sub figura cerbului se ascunde, după dînsul, un demon. În difuziunea legendei intervine un „fenomen de sincretism".

În concluzie, afirmă că „leagănul legendei lui Dragoș Vodă" pare a fi fost în India. Și i se pare firesc ca legenda românească a întemeierii Moldovei să fie de proveniență indo-europeană. Însă caracterul național al legendei românești este relevat de „vînatul de bouri" [23].

Legendei mitice a întemeierii principatului Moldovei i se dă o altă interpretare de către Mircea Eliade [24]. „Principatul Moldovei este legat, în conștiința istoriografică a cronicarilor și a cititorilor lor, de un eveniment legendar: *vînătoarea zimbrului (bourului)* de către un român din

Maramureș, Dragoș, devenit apoi primul voevod al Moldovei". Mircea Eliade susține că nu-i „incumbă sarcina să degaje realitățile istorice camuflate sau transfigurate în această legendă. Originile și începuturile statului Moldovei constituie o problemă de istorie medievală a românilor și nu am nici competența, nici intenția s-o abordez. Cercetarea (...) [lui] se situează pe un plan cu totul diferit: nu eventuala istoricitate a unei vînători de zimbri interesează, ci exact contrariul: *mitologia subiacentă în legenda elaborată în jurul unui asemenea eveniment*" [25]. În alți termeni, e vorba de un *mit etnogonic referitor la principatul românesc al Moldovei*.

Legenda lui Dragoș și a vînătorii de boi sălbatici „face parte dintr-un *univers de structură simbolică*", pe care își propune să-l exploreze și să-i „descifreze semnificațiile (...), sesizînd sistemul de valori spirituale sau de mituri și legende asemănătoare" [26].

După prezentarea a șase surse etnografice ale legendei lui Dragoș, M. Eliade constată „un *proces*, conștient sau inconștient, de *de-mitizare a legendei* la cronicarul Grigore Ureche, printr-un efort de a raționaliza o tradiție legendară și de-a o face totodată mai 'istorică' și mai 'naturală' "[27], urmat mai apoi de acela al lui R. Vuia. *Vînătoarea rituală* în urmărirea unui bour a dus la fundamentarea statului moldovenesc.

În vînătoarea rituală interesează *„funcțiunea de călăuză asumată de un animal*, întîlnit la vînătoare sau care-și face apariția în alte circumstanțe" [28]: o căprioară, un urs, un lup etc.

Trece în revistă miturile de origine ale *„poporului italic constituit în trei grupe etnice independente*, urmînd [fiecare] un animal care le-a servit de *ghid* (...), *un animal consacrat unui zeu* [sau] (...) reprezentantul său, sau epifania sa. În două cazuri *poporul* care s-a constituit în urma unei asemenea migrațiuni a luat *numele animalului ghid* (...) *Picentinii* (de la pasărea *picus*), *Hirpinii* (de la *lup*), *Italii* (de la Vitalia, derivat din *vițel*)" etc. Dar și „uciderea unui animal sălbatic sau domestic poate fi pusă în raport cu *nașterea unui popor*" [29], „începutul unei *noi realități* istorice: *cetate, națiune, stat, imperiu*" [30].

Combate explicația lui R. Vuia, după care legenda română este o variantă a unei teme internaționale de origine indiană ajunsă prin influența maghiară, susținînd că *mitul fundării Moldovei* și *deci al originii românești a moldovenilor* se apropie mai mult de miturile italice și ale lumii helenistice [31].

„Tema *vînătorii rituale a boului sălbatic* este cu *siguranță autohtonă*. La daci acest animal se bucura de prestigiu religios. Figura pe un scut găsit la Piatra Roșie și o inscripție conservată în *Antologia Palatina*, relatînd că Traian a consacrat zeului Casios, aproape de Antiohia, un corn de bour îmbrăcat în aur, luat din tezaurele dace" etc.

Discută cele două tradiții culturale europene: *tradiția celtică a cerbului de origine nord-eurasiatică* și *tradiția mediteraneană a taurului*. Aceste două tradiții culturale se influențează reciproc în Europa. „În Irlanda și Liguria zeul este reprezentat între un cerb și un taur (...). În Irlanda, (...) *cerbul* este numit *bou sălbatic* și *căprioara vacă sălbatică* (...)" [32].

Măștile de cervidee și taurine „sînt atestate în Europa, susține Mircea Eliade, după Leopold Schmidt, din cea mai înaltă antichitate și pînă în vremurile moderne". Măștile de cervidee au un caracter funerar, solar, de ghid la europeni. Tradiția lor este indo-europeană.

Pentru Mircea Eliade „imaginea folclorică a divinității Pămîntului *încarnează autohtonia*". Legenda lui Dragoș a fost creată în „*România orientală*" și în paralelele ei italice, celtice, mediteraneene și orientale se relevă *arhaismul ei* [33].

Acest *mit etnogonic* al unui *animal-ghid* (nu al unei veritabile vînători) în formarea unui popor scoate în evidență „substratul traco-cimerian al faciesului cultural specific" al tracilor nord-dunăreni față de tracii sud-dunăreni.

La miturile etnogonice consemnate de folclorul român li se adaugă, îndeosebi în secolul al XIX-lea, cîteva *mituri etnogonice* literaturizate, în fond „ecourile unei literaturi de ev mediu întîrziat". Acestea au urmărit să polarizeze energiile creatoare ale poporului român pentru a sprijini literatura modernă pe folclor, „în lipsa unei lungi tradiții culte". S-au constituit astfel cîteva noi mituri care au întărit *tradiția autohtonă* a etnogoniei române. Printre acestea sînt și miturile celor trei mari provincii istorice Transilvania, Muntenia și Moldova, tustrele surori. Miturile ținuturilor istorice se sprijină pe substratul folcloric de superstiții și datini etnoistorice; au fost literaturizate și transpuse grafic și plastic în secolele al XIX-lea și al XX-lea.

Referitor la Muntenia, Miron Costin relatează două legende, una *mitică istoriată*, și alta *istorică mitizată*.

După prima legendă, *partea de sud a Dacoromaniei* după părăsirea ei de către administrația și armata română a căpătat treptat numele de *Valahia*. Legenda mitică comentată de cronicarul Miron Costin atribuia Țării Românești întîi numele *Flahia* (ulterior *Vlahia*), după numele comandantului roman *Flaccus*: „sînt unii care trag acest nume *vlah* de la hatmanul roman *Flaccus* (...), din aceste versuri ale lui Ovidius către unul dintre prietenii săi, anume Graecinus, scrise de la Cetatea Albă la Roma: « Prefuit his, Graecine, locis modo Flaccus; et illo/Ripa ferox Istri sub duce tuta fuit (...) ». Dar acestea sînt povești, căci Flaccus acela a apărat numai provincia romană Mysia și malurile Dunării de tătari, însă nu a intemeiat nici o colonie, cum a făcut împăratul Traian" [34].

A doua legendă, referitoare la întemeierea statului muntenesc, nu este atît de complicată în semnificații și nici atît de discutată ca aceea a Moldovei. Să-i urmărim depănarea povestirii ei tot după Miron Costin, în care tema principală este explicația prezenței corbului pe pecetea muntenească [35]. „Un principe al Transilvaniei (...) trecînd odată prin pămînturile principatului său în Țara Oltului, acolo unde bieții romani se retrăseseră în fața tătarilor, a văzut o femeie frumoasă și a luat-o la dînsul. Iar cînd femeia i-a spus că este îngreunată de dînsul, i-a dat inelul lui, spunîndu-i: dacă se va naște un băiat, să vie cu copilul la dînsul și să aducă inelul în semn de credință. Născînd deci femeia un băiat, a povestit lucrul fratelui ei; luînd deci fratele pe sora lui și pe copil, au pornit către principe după făgăduială și odihnindu-se de oboseala drumului într-o dumbravă, mama a dat inelul copilului care plîngea, ca să-i astîmpere plînsul. Jucîndu-se copilul cu inelul, un corb flămînd, părîndu-i că ceea ce strălucește în mîna copilului este de mîncare, a zburat și smulgîndu-i inelul l-a înghițit. Și deoarece inelul mare i se oprise în gît, stetea pe copac cu burta umflată. Văzînd fratele acelei femei că pierduse semnul de credință al surorii sale, se strecură cu îndemînare sub corb și-l lovi cu o săgeată. A căzut corbul rănit, iar el pipăind simți inelul în gîtul lui. A dus și corbul cu inel și pe copil cu sora lui la principe. Mult s-a mirat principele și spintecînd corbul a recunoscut propriul său inel și îndată a dat privilegiu acelui băiat să fie *vaida*, adică

voivod peste acel ținut, și cînd s-a făcut mare, el cel dintîi a ieșit cu acel popor din munți la domnie (...). Și ca stemă îndată a început să folosească corbul, și l-au urmat și ceilalți domni ai lor pînă astăzi. Lucru de mirare că acel popor, deși *se trage din aceeași viță ca moldovenii*, este însă un popor negru. De aceea și turcii văzînd aceasta îi numesc caravlahi, adică vlahi negri, căci și acel domn dintîi (...) [care] a pornit din principatul Transilvaniei se numea Negrul Vodă (căci pe limba noastră se zice negru, iar pe latinește *nigrum*). Ar fi însă o concluzie greșită dacă am spune că acel domn dintîi al lor l-au numit negru din această pricină, deși poate și el la fire a fost negru, dar ce legătură este cu faptul că tot poporul său ar fi negru?". Și continuă că sînt negricioși pentru că „părul lor este foarte negru". Miron Costin socoate că pricina este aceasta, „că toată țara, de la un capăt la altul, toată este așezată spre miazăzi, între munți și Dunăre (...) munții și insuși pămîntul țării privesc spre miazăzi și oriunde se îndreaptă omul, îl lovește soarele în față și căldura este cu mult mai mare decît aici în țara noastră".

În privința acestui mit istoriat Miron Costin adoptă, la vremea lui, o explicație antropologică referitoare la denumirea lui Negru Vodă și a vlahilor negri, părul negru (cum zice poezia populară, „mustăcioara lui, / pana corbului, / ochișorii lui, / mura cîmpului, / fețișoara lui, / spuma laptelui"), ochii negri, nu carnația neagră.

În capitolul *Antropogonia* am urmărit, printre alte ipoteze antropogonice referitoare la poporul român, și pe aceea a mitului omului negru și al așa-zisei negritudini a lui, care este aparentă și interpretată hiperbolic.

La aceste mituri etnogonice consemnate de legendele istorice încep să se adauge în secolul al XIX-lea cîteva mituri etnogonice literaturizate, în fond, ecourile unei literaturi de ev mediu revificat de scriitori români.



Păcurari doinind, de Picu Pătruț, după Octavian O. Ghibu.

V. NOMOGONIA

1. Legitatea mitică. — Prin nomogonie înțelegem un proces complex de generare a *legitătii mitice*. Iar prin legitate mitică — justificarea unei ordini universale, care se reflectă în orice creație cosmică, în orice activitate supranaturală a unor făpturi divine, în orice explicație mitologică [1].

În nomogonie voința divină primară și secundară este aceea care statuează orice *legitate mitică*, indiferent de obiectul, natura și justificarea ei. La baza nomogoniei se află principiile nomotetice divine incluse în substanța *mitului* și în modelele practicii ritului. Mitul stabilește norme de comportare mitică, iar ritul stabilește cadrele și tehnica aplicabilității acestor norme atît pentru actul ritual, cît și pentru actanți; exemplu „contractul lui Adam''.

Revenind asupra nomogoniei, putem susține că ea reglementează viața cosmică și viața umană. Această reglementare poate fi divină și umană. Reglementarea divină emană din insuși actul creației, iar aceea umană din exercițiul descoperirii cosmosului și a rînduielilor lui de către om.



Contractul lui Adam, după Val. Al. Georgescu.

În concepția poporului român despre *natură*, *lume*, *cosmos* intilnim permanent și ideea de *lege suprafirească*, adică lege divină, și abia în al doilea rînd ideea de *lege a firii*, firea concepută ca *lege a pămîntului*, dar și ca *lege a vieții umane*. În lucrarea noastră de *Etnologie juridică* [2], tratînd

despre legile comunității etnice am afirmat că viața se sprijină pe „*legea sîngelui*, a *credinței străbune* și a *muncii colective*'', care alcătuiau, în limbajul colorat al oamenilor de la țară, „*pravilele strămoșești* în satele agro-pastorale''.



Semnătura lui Adam, după Val. Georgescu.

Iordanes ne relatează despre Deceneu, mare pontif al dacilor sub Burebista, că propovăduia *legea țării* poporului dac, „trăind conform *legilor naturii*''. Iar legile naturii, în vremea lui, se găseau incluse în codul numit „belagines'', cod rămas necunoscut pînă în vremea noastră.

2. Generatorii de mituri și rituri. Gerontonomoteții. — Legea suprafirească este voința zeilor concretizată în mituri și rituri. Zeii sînt deci generatorii de mituri și rituri. Reprezentanții lor pe pămînt sînt *bătrînii înțelepți și buni*, care sînt *dătători de legi și datini*. Într-o etimologie dacoromană neverificată, termenul de *moș* vine de la cel de *mos* (mos/moris), care vrea să însemne *lege* și *legiuitor din popor*. Între legea divină și legea strămoșilor și moșilor ca reprezentanți pe pămînt ai divinității nu există discrepanță sau antagonisme, ci consonanțe și convergențe. Bătrînii înțelepți și buni, care au alcătuit în trecut prima nomoteție a lumii, ca *gerontonomoteți* exprimau *legitatea mitică de ordine divină* printr-o *legitate mitică de ordine umană*. Ei rînduiau lumea după rînduiala dintîi a cosmosului.

Rînduiala mitică a lumii a fost surprinsă în unele din *trăsăturile ei* de Ovidiu Papadima [3]. Noi ne referim numai la acele trăsături care în enunțurile lor anticipează viziunea arhaică a acestei rînduieli.

Pentru Ovidiu Papadima „*rînduiala* nu e o ordine așezată și păzită de oameni. Ea este *o lege a firii, o ordine a ei, nesilită*. Rînduiala are (...) *un înțeles cosmic*. Omul (...) nici n-o creează, nici n-o păzește, ci i *se integrează firesc*. El se simte de la sine în această ordine universală, fiindcă simte că ia parte în fiecare clipă la viața întregii firi (...) prin ascultarea acelorași legi (...)'' [4]. În ideea de *rînduială* sînt cuprinse: *ierarhia*, *munca* și *echilibrul*. „Ierarhia e întemeiată pe *încredințare* (...). Toate soiurile de făpturi ale lumii sînt date în veghea cîte unui sfînt'' [5]: peștii, reptilele, păsările, vitele, plantele etc. Fiecare soi își are drept călăuză, exemplu de muncă și ca judecător imanent cîte un sfînt, care în basmele mitice este numit *împărat*: *împăratul peștilor*, *împăratul șerpilor*, *împăratul păsărilor* etc. Toate făpturile lumii muncesc pentru ele însele,

numai omul pentru intreaga fire, ceea ce inseamnă „că toate făpturile folosesc de pe urma [omu]lui"[6]. Iar *echilibrul* inseamnă „a ține seama de rosturile firii", „a le cere voie să le infăptuiești cind ele ți se impotrivesc". Prin aceasta noi ințelegem *integrarea omenirii în structura cosmosului*, paralel cu integrarea cosmismului in structura omului.

În aceste stadii de enunțare a problemei am ajuns la *izvoarele umane ale nomogoniei mitice*, la ceea ce am numit ceva mai înainte *legitatea mitică a ordinii umane*.

Din interpretarea *rinduielii* firii universale sau a cosmosului putem deci lămuri conceptul de *justiție imanentă de ordin cosmic* la români și *implicațiile ei mitologumenice*. Înțelegerea rosturilor nomogonice se schimbă o dată cu interpretarea „feței omenești a firii". Ovidiu Papadima se referă la „familiaritatea plină de dragoste a țăranului (român) față de *vitele* sale"[7], față de *plante*, de *stihii* (vintul, apa și focul), de *pămînt*, de *astre* (îndeosebi soarele și luna), dar și dojenirea, indemnarea și rugămințile față de elementele naturii.

În mitologie omul însă poate constringe unele *activități* cosmice și prin *magie*, fie printr-o *magie simpatetică*, fie printr-una *apotropaică* sau fie printr-una *etico-juridică*. Constringerea lui etico-juridică implică întreaga lume intr-un *scenariu magico-juridic*. Iar *drama constringerii* coboară ideea de drept și dreptate din cosmos pe pămint, in viața de toate zilele a familiei și comunității etnice.

Dacă aceasta este situație generală pe plan antropologic, pe plan etnologic nomogonia capătă alte valențe *ideativ-mitice*.

3. Legea țării și „ius valachicum". — În cazul românilor, *legea firii*, mai precis *legea pămîntului* sau *legea țării* devine suportul mitologic al *relațiilor* dintre membrii aceleiași comunități etnice, promovate de *sistemul de cutume, datini și tradiții juridice*, cu riturile juridice corespunzătoare, stabilite de *bătrînii satelor*, numită in țară și *obiceiul pămîntului*. În enclavele românești din statele vecine sau apropiate *legea valahă*[8] a fost, cu unele excepții, luată in considerație ca *o lege sfîntă a românilor* instrăinați in grupe etnice. Aceeași situație etico-juridică o constatăm și la celelalte ramuri ale poporului român, indeosebi la macedoromâni.

Istoricul vechiului drept românesc, Valentin Al. Georgescu in citeva din lucrările lui abordează tema jurisdicției medievale a poporului român, dintre care menționăm trei[9]. În aceste trei lucrări este preocupat de *cutumele preexistente* formării statului feudal, așa cum reies acestea din „practica populară" a comunităților agrare și pastorale. Ce condiții economice reflectau ele? Și dacă reflectau stratificări sociale? Cum s-a făcut trecerea de la *cutumele gentilice* la *cutumele teritoriale*? Studiind sistemul de drept român prestatal (ius valachicum) constată că acest sistem prezintă un caracter general pentru intreaga comunitate română și un caracter restrins pentru comunitatea română din Transilvania și extrateritoriile in care se găsesc enclavate grupe etnice române.

Statul feudal recepteazä cutuma pentru a o adapta intereselor lui. Dar statul feudal creează după modelul arhaic preexistent „alte cutume, cu rațiuni evident de ordin cultural și ideologic. După acest model arhaic, *cutuma este dreptul* pe care societatea il secretă in mod normal, dreptul principal, avind prin el insuși și originarmente forța obligatorie. Și aceasta in virtutea unei *mistici a ceea ce este vechi și totdeodată actual*, a tradiției și a legăturii cu cultul morților, al strămoșilor. Un drept opus noutății, care rămine, in general, suspect și chiar sacrilegiu"[10].

Trecerea de la *cutuma arhaică* la cutuma subordonată dreptului de stat „se face prin *substituire*, *confiscare* și *control selectiv* cu ajutorul cenzurii"[11]. „Voievodul-domn substituie (...) cutuma dreptului lui princiar autocrat și dreptului divin. Boierii cu ajutorul domnului confiscă in favoarea lor funcțiunea de jurător, conjurător și hotarnic"[12]. Iar „controlul cutumei (arhaice) se făcea prin cenzură in conformitate cu *recta fides* (enunțată de Tertullian) și *recta ratio* (de Constantin) (...) punînd sub tutelă *cutuma originară și independentă de legea scrisă*". Dar și biserica, la rîndul ei „confisca în avantajul ei dreptul de cenzură al comunității *în virtutea propriilor ei cutume*. Imaturitatea dreptului scris și avantajele unei cutume rău cenzurate și aprobate de stat, fără a recurge la *Cutumiarele* sigure și obligatorii, au dus la o lungă perioadă de *mistică a cutumei vechi*"[13]. Ceva mai mult, „*Cutumiarele* transformau peste tot *cutuma suplă și mobilă* in text legislativ, aprofundind astfel lichidarea cutumei"[14]. Așa se explică cum pravila romano-bizantină codifică cutuma „intr-un spirit de sinteză a sistemelor de pluralism juridic în vigoare"[15] in perioada feudală.

Pentru noi sistemul de cutume juridice arhaice alcătuiește ceea ce s-a numit incă de la inceputul erei noastre *legea țării* și mai tirziu *obiceiul pămîntului*.

Pe bună dreptate istoricii vechiului drept românesc susțin că termenul *lege* e mai vechi decit cel de *obicei*, că el atestă originea latină a limbii române și confirmă „continuitatea dreptului autohtonilor" in perioada migrației popoarelor. *Legea țării* anticipează ca formulă juridică de drept sătesc obiceiul pămintului, și ceva mai mult, e mai plină de semnificație juridică chiar in concepția sătească.

Legea țării este un sistem juridic comunitar sătesc care include *rînduielile juridice* ale tuturor activităților principale legate de proprietatea funciară, de muncă, de ideea de drept și dreptate socială. În ea sînt incluse *legea pămîntului* (ogoarelor, plaiurilor, pășunilor, drumurilor de acces, a satului, a părților de moșie liberă [moșnenească, răzeșească și nemeșească de sorginte română]); *legea muncii* (agrare, pastorale, la pădure, pe ape); muncii *libere* și *aservite* (rar a robilor), *legea ierarhiei* prin muncă; *legea familiei*, *legea ospitalității*; *legea drepturilor și a îndatoririlor* fiecărui membru al comunității sătești (libere sau aservite); *legea omeniei* etc.

Legea țării pentru grupele etnice românești enclavate in comunități etnice străine se transformă in *legea românilor*, denumiți in perioada feudală *valahi*. E de menționat că numai pe teritoriul principatelor române libere, Valahia și Moldova, *legea țării* este reduplicată nominal ca *obiceiul pămîntului*, o expresie hibridă lingvistic insă intrată prin cancelariile (domnești, boierești și mănăstirești) in limbajul curent. Nicăieri, in statele vecine slave, cu mici enclave române, nu se spune obiceiul pămintului pentru sistemul de obiceiuri juridice, ci numai *ius valachicum*, conceput ca un drept al celor tolerați intr-o comunitate etnică străină.

Faptul acesta ne face să considerăm *legea țării* ca un *sistem de drept teritorializat*, anterior cuceririi Daciei și transformării ei in provincie romană, sistem de drept sătesc care *dăinuia paralel* cu sistemul de drept roman. Iar, după părăsirea militară și a organelor administrative romane din Dacia, supraviețuiește in perioada migrației popoarelor, constituind baza juridică in procesul de formare a statelor române, Transilvania, Valahia și Moldova, depășind in perioada influenței dreptului bizantin

chiar *receptarea* parțială a lui în pravile, codice și îndreptări ale legilor. Și ceea ce este mai semnificativ, se *menține* în conștiința sătească a românilor și în perioada modernă, iar unele rînduieli ale legii țării s-au respectat pînă în pragul secolului al XX-lea.

În această perspectivă istoristă, *legea țării* la români a emanat din atmosfera mitică degajată de *activitatea protojuridică a strămoșilor și moșilor spițelor de neam ai primelor comunități etnice*. În fond, *legea țării* este *legea strămoșilor și moșilor* sanctificați de comunitate. În mentalitatea, tradiția și opinia protoistorică a autohtonilor, strămoșii și moșii erau dătători de legi și datini. Mihai Eminescu a intuit substanța *nomogoniei mitice* în întreaga ei semnificație, cînd a exprimat plastic această idee. Această idee forță domină în prezent cercetările de istorie a dreptului, de etnoistorie și etnologie juridică.

4. Justițiabilitatea totemică și tabuistică. — În ansamblul ei paleoetnografia juridică scoate în evidență activitățile etico-juridice de ordin mitic și ritual proprii *comunităților sociale* de grup restrîns, care încep să se profileze etnic, iar etnografia juridică marchează activitățile juridice statuate în comunitățile etnice constituite ca atare. În primul caz este vorba de *justițiabilitatea totemică și tabuistică* a gintei, clanului și tribului, iar în al doilea caz de *justițiabilitatea reglementată* obișnuielnic de comunitatea etnică liberă. În aceste reglementări intră *amenajările locurilor* pentru desfășurarea judecății de către grupe sociale nedefinite etnic; *desfășurarea judecăților* comunitar-sătești: în vatra satului, pragul incintei sacre (al arborelui sacru, stîlpului cerului, templului daco-roman și în cele din urmă al bazilicii) sau la *hotarele teritoriului* comunitar, la moșia satului. De asemenea, intră *formele judecății* comunitare de tip etnic (pe cete de obște, de vîrstă, sex și vrednicie): ceata de bătrîni, ceata de oameni maturi, ceata de feciori; *tehnica juridică*: judecata ca *rit de trecere*, ca *rit apotropaic*, ca *rit expiatoriu*.

Toate aceste forme de judecată trebuiau să se desfășoare într-un *timp consacrat*, indiferent de numărul părților implicate în proces, începînd la răsăritul soarelui și terminînd la apusul soarelui. Ritualul judecății reclama starea de puritate corporală (sexuală) și spirituală (prin ajunare).

Paleoetnografia și etnografia juridică se referă și la *instrumentarul judecății rituale*: răbojuri, semne de judecată (tamgaua pe cel judecat, pe locuința lui), ca și metodele și practicile de pedeapsă gradată comunitar-etnice, după vîrstă, sex, funcțiune și circumstanțe agravante sau atenuante: mustrare, expunere la stîlpul infamiei sau stîlpul justițiar, perindelele, bătaia, lapidarea și ordalia. Majoritatea le-am descris în lucrarea noastră de etnologie juridică.

5. Ordalia. — Așa cum am menționat mai sus, ordalia era considerată o judecată divină. Există două feluri de judecată divină, una executată direct de divinitate și alta indirect, prin intermediul oamenilor. Ultima este ordalia propriu-zisă. Cel condamnat la ordalie, dacă era nevinovat scăpa printr-o „minune", fiind supus unei singure probe: proba focului, a apei, a fiarelor sălbatice, a pămîntului etc.

La români ordalia nu a fost un produs de import medieval, ci o creație juridică sătească autohtonă, cu rădăcini în dreptul roman și implicit cel indo-european.

Perindelele sînt un fel de nișe exterioare în stînga altarului, la bisericile vechi în lemn, din zona Crișurilor, în care cei găsiți vinovați erau

puși în butuci și expuși oprobriului public. Ordalia am descris-o în studiul consacrat coloanei cerului. În ordalia pastorală sau pedeapsa pădurii cel vinovat era legat de un copac în inima pădurii și lăsat acolo 24 sau 48 de ore, în care timp dacă nu era vătămat de intemperii sau vreo fiară sălbatică era considerat nevinovat. Recent Petru Caraman susține că purtatul brazdei în cap pentru determinarea hotărniciilor de moșii sătești sau de proprietăți sătești inițial nu era însoțit de jurămînt, deci era o ordalie. Cei ce purtau brazda în cap se temeau de pedeapsa Pămîntului Mumă [16].

În feudalism rolul nomogonic în cultura română îl preia confesiunea oficială de stat. Ea instituie *scaune de judecată* itinerantă în unele zone ale țării și *cruci de jurămînt public* ale căpeteniilor cetății.

În Țara Românească, pe lîngă unele ape de munte „erau *stîne stătătoare și stîne schimbătoare*, și sate ce se ascundeau în văile păzite ce nu se vedeau (...) care aveau o bisericuță de lemn (...) și un *scaun de judecată* (...). Pedeapsa hoțului știa să o dea păgubașul; pedeapsa ucigașului o săvîrșeau rudele mortului" [17].

O cruce de jurămînt publică a fost ridicată în centrul orașului Cîmpulung-Muscel în anul 1790 (datina juridică era însă mai veche), pe care erau scrise drepturile orășenilor. Județul nou ales al orașului repeta în public, în fața orășenilor, jurămîntul depus în biserică. După el jurau și cei 12 pîrgari, reprezentanții aleși ai categoriilor de orășeni, că le vor apăra interesele [18].

Nomogonia este relevată și de paleofolclorul și folclorul juridic care studiază sistemul de cutume, datini, uzanțe și tradiții juridice ce alcătuiesc substanța dreptului sătesc. Aceste forme de folclor juridic sînt partea nescrisă, orală a *dreptului fără doctrină* și a *jurisprudenței fără legislație*, care se referă la inovațiile, invențiile și statutările principiilor de *cugetare juridică* și a *regulilor de ritualizare a judecății*.

Iconografia juridică este un concept creat de Anthony Melnikas [19], prin care înțelege studiul dreptului civil medieval așa cum acesta se reflectă în *iconografia canonică a corpusurilor de miniaturi în manuscrisele italiene*, dintre care unele ilustrează compilările dreptului civil al lui Justinian. Pentru noi, conceptul și iconografia juridică pot fi extinse și în domeniul nomografiei artistice, în sensul *ilustrării plastice sau literare a mitogenezei juridice* la popoarele cu o bogată experiență juridică. În cazul nostru, în sensul ilustrării plastice sau literare a *mitogenezei etico-juridice a cetelor de strămoși și moși dătători de legi și datini*, reprezintă o încercare de semiotică mitică.

În această parte a nomogoniei intră variatele interpretări iconografice ale relațiilor juridice între cosmos și om, între creație și creaturi, sub forma datinilor și tradițiilor juridice care se găsesc incluse în mituri, legende mitice, basme și paremiologie juridică, precum și variatele interpretări nomografice ale acestor relații reprezentate artistic în plastica populară și literatura populară.

De altfel, mitogeneza etico-juridică s-a reflectat pînă în evul mediu timpuriu în gerontocrația și gerontolatria comunităților etnice sătești. Aceasta pentru că *starea juridică a gerontocrației* s-a desfășurat, o vreme îndelungată, în respectul față de *înțelepciunea bătrînilor* („cine nu are bătrîni să și-i cumpere", spune un proverb) și față de *sanctitatea* prezumtivă a *bătrînilor* (strămoșii și moșii sînt sfinții spițelor de neam ale satelor). Ambele stări mitice generează *gerontonomia*, al doilea aspect primar și fațetă a *nomogoniei*.

În concepţia mitologică a românilor, ceea ce numim *lege naturală* este rezultatul creaţiei cosmosului, iar ceea ce numim legea ţării este rezultatul *gerontonomiei*. Legea naturală e sacră prin rînduiala ei conform întregului cosmos, iar legea ţării este sacră prin rînduiala întregii vieţi etnice pe pămînt.

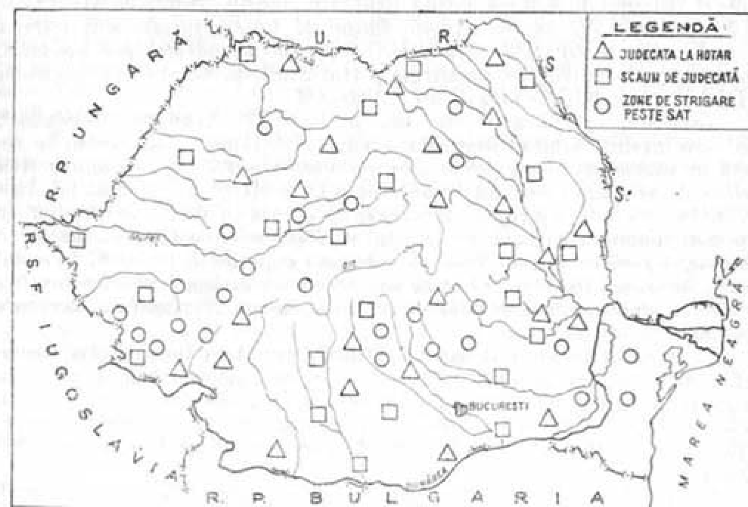
Oamenii nu se nasc sfinţi, ci devin sfinţi printr-o *viaţă creatoare şi bună* (oameni bătrîni şi buni). Trăind în acord cu „legile naturii", ei introduc în aceste legi ale naturii înseşi „legile pămîntului" locuit de ei, create pentru spiţa umană de-a lungul nenumăratelor generaţii de oameni.

Conform gerontonomiei, există două stări de sanctitate: una în *viaţă, inerentă bătrîneţii* şi alta, după moarte, aferentă memoriei strămoşilor şi moşilor demni ai spiţei de neam.

În viaţă, ceata *oamenilor bătrîni şi buni* (homines veteres et boni) este dătătoare de norme şi moravuri. În alţi termeni, oamenii bătrîni, căpetenii ale comunităţii sînt *nomoteţi mitici*.

Pentru a executa dreptul lor de a da legi şi datini, ceata oamenilor bătrîni şi buni se aduna întîi în *centrul satului*, sub coroana unui brad considerat arbore cosmic sau în jurul coloanei cerului (un substitut al arborelui cosmic).

Se aşezau în horă (în cerc), sub trunchiul bradului sau al coroanei lui, între răsăritul şi apusul soarelui, *îndreptau datina* sau *dictau legea*, în genul străvechilor nomoteţi indo-europeni, elaborînd astfel noi *forme de comportament* solicitate de situaţiile juridice neprevăzute sau de judecarea



Cartogramă. Tipurile de judecată sătească.

abaterilor de la datini şi legi, creînd ceea ce am putea numi *o jurisprudenţă cutumiară de tip mitic*.

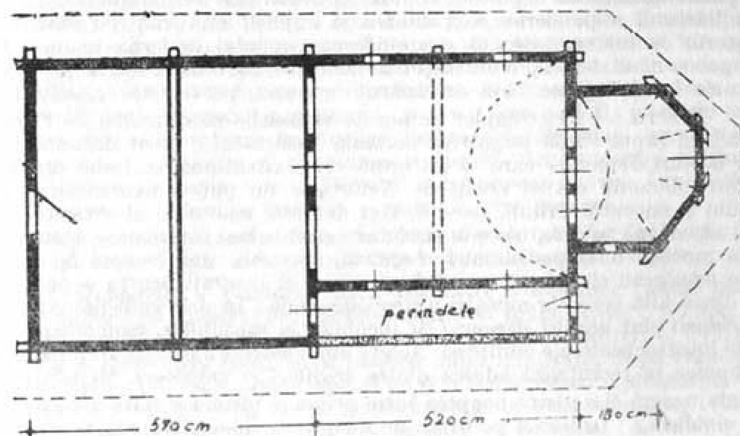
După moarte, oamenii bătrîni şi buni, dătători de legi şi datini, intrau automat în rîndul sfinţilor spirituali ai neamului căruia îi aparţi-

neau şi erau cinstiţi cam în spiritul *larilor şi penaţilor* la majoritatea popoarelor neolatine.

Printre instituţiile juridice de ordin magico-mitologic trebuie să menţionăm în prima lor fază de rînduială: cetele de vîrstă, sex şi afinităţi de muncă (cetele de bătrîni, cetele de oameni maturi, cetele de feciori şi cetele de copii — fiecare din aceste cete fiind dublate şi de cetele corespunzătoare feminine).

Fiecare ceată acţiona în comunitatea etnică conform statutului juridic atribuit prin delegaţie de bătrînii înţelepţi ai satului liber. Organizarea comunităţii săteşti era în piramidă: jos opinia sătească, apoi ceata feciorilor şi a fecioarelor, ceata oamenilor în vîrstă şi a femeilor în vîrstă şi, în vîrful piramidei, ceata bătrînilor şi bătrînelor, avînd drept căpetenii cîţiva bătrîni înţelepţi care conduceau după *principiul fratrocraţiei gerontice*. Hotărîrile, normele, legile şi datinile le stabileau în comun şi cel mai în vîrstă le proclama ca atare [20].

Activitatea bătrînilor satului sub raportul *legislaţiei* şi al jurisprudenţei a fost receptată în evul mediu în ţările române în *pravile*, codice şi îndreptări ale legilor, iar în străinătate pentru grupele etnice de români (numiţi adesea valahi), în decrete, rescripte, edicte, ordonanţe şi canoane. Aşa se face că pînă în plină epocă modernă activitatea nomoteţilor bătrîni ai satelor româneşti a fost respectată (de principi, boieri şi cler), ca una care nu stînjenea puterea lor domenială, fie ca materială sau spirituală. Cîteva aspecte ale sacralităţii legilor bătrîneşti au supravieţuit ca relicte etnografice şi reminiscenţe folclorice de ordin juridic pînă în pragul secolului al XX-lea.



Perindelele de judecată în corpul bazilicii (zona Crişurilor).

VI. EROTOGONIA

1. Mitul creației neerotice. — Creația cosmosului s-a realizat fără o licărire de erotism. Fărtații au plămădit non-erotic cosmosul din plictis, din joacă sau din dorința expresă de-a face ceva. Erotismul apare mai ales în antropogonie, ca o activitate demiurgică suplimentară a cosmogoniei ; deci drept o creație experimentală, „deoarece primele creaturi — care erau androgine — nu știau ce este sexualitatea și bineînțeles erotismul". Separarea androginilor a fost ideea Nefărtatului, care urmărea pe această cale să corupă pe sexuați, îndeosebi făpturile feminine, de altfel cele mai slabe de fire. Fărtatul nu și-a dat seama decît tîrziu de șiretenia Nefărtatului, după ce a acceptat sexuarea androginilor și, ceva mai mult, intr-un act de bravură sau de generozitate divină, a extins-o la toate făpturile create mai înainte, la speciile de animale și chiar la plante.

Erotismul ca activitate complementară a sexualității nu a apărut imediat după separarea sexelor. Inițierea erotică aparține tot Nefărtatului, care și-a perfectat astfel opera corupției. Numai el a încărcat sexualitatea de plăceri urmate de neplăceri, copulația, urmată de fecundație și naștere. Iar Fărtatul a ponderat sexualitatea și implicit erotismul cu chinurile nașterii, cu maternitatea și desprinderea copilului de grija mamei. În timpul sarcinii femeii, Nefărtatul a făcut pe bărbat să caute plăcerile sexuale în altă parte. Așa au apărut corupția, perversiunea, sadismul.

Pentru a-l feri complet pe om de retușările necontenite ale Fărtatului, în lupta surdă împotriva acestuia Nefărtatul a creat de unul singur făpturi demonice care să întrețină vie sexualitatea, mai ales umană. Printre demonii erotici creați de Nefărtatul nu putem desconsidera pe incubi și succubi. Primii, incubii, sînt demonii masculini al căror rost a fost să corupă pe fete, neveste și văduve și să le lase însărcinate, pentru a crea monștri antropodemonici. Secunzii, succubii, sînt demoni feminini care urmăreau să corupă pe bărbații tineri și însurați pentru a procrea cu dînșii altă serie de monștri antropodemonici. În demonologia română *spiridușii* sînt *acoliții demonici* ai incubilor și succubilor, care pregătesc căile întortocheate ale corupției. Aceste două categorii de făpturi antropodemonice se recrutează adesea dintre *vrăjitori* și *vrăjitoare*. Ei foloseau magia neagră și activau noaptea între prima și ultima cîntare a cocoșilor (la *cîntători*). Întîlnind pe drum de noapte victimele, le atrăgeau in tufișuri, sub poduri sau in pustietăți, unde își împlineau poftele. Intrau în casele persoanelor vizate, tiptil, pe ușa sau fereastra deschisă sau pe horn, se strecurau în patul lor, le chinuiau psihoerotic și apoi se retrăgeau la ultimele cîntări ale cocoșului. A doua zi cei chinuiți de incubi și succubi se cunoșteau după cearcăne, oboseală și lângurozitate. Împotriva incubilor și succubilor părinții, soții și rudele victimelor recurgeau la descîntece sau slujbe de dezlegare sau de desdemonire.

Văzînd succesele coruperii în rîndurile oamenilor, Nefărtatul a încercat să extindă erotismul și în rîndul divinităților și eroilor. A început cu incestul. Lazăr Șăineanu se ocupă de *ciclul incestului în miturile* antice și în *basmele mitice* ale unor popoare succesoare [1]. Așa se explică mitul incestului Soarelui față de Lună, sora lui, la care ne vom referi mai pe larg în altă parte a mitologiei. De asemeni așa se explică mitul incestului lui Iorgovan cu sora lui : *Fata sălbatică* în balada cu același nume. După ce descoperă pe Fata sălbatică în sus pe Cerna, fata îi strigă : „Iane Iorgovane, / frate frățioare, / faci un păcat mare, / că știi au nu știi / că-mi ești mie frate / și eu ți-s soră?" [2].

Extinderea treptată a erotismului de la majoritatea creațiilor la divinități s-a transformat intr-un *proces vital complex*, care a antrenat forțele latente ale creației cosmice. Apariția erotismului și dezvoltarea lui pe scara creației cosmice au constituit o nouă mitogonie : *erotogonia*. Astfel, erotogonia devine *o re-creare* a lumii întregi pe baza dualismului antagonic sexuat, a luptei contrariilor psiho-fizice dintre sexe.

Mitul creației neerotice a fost dublat în mitologia populară de tip creștin de mitul biblic al creației sexuate. Așa se face că, sub influența creștinismului primitiv și mai ales evoluat, mitul biblic al creației a eliminat treptat mitul creației neerotice.

2. Mitul sexogonic și erotic. — Sexuarea androginilor a dus *deci* nu numai la *crearea plăcerilor trupești*, ci și la aceea a *plăcerilor spirituale ale sexualității*, adică a *senzualismului*. Erotogonia prezintă deci două fațete mitice : *mitul sexogonic* și *mitul erotogonic*. Conform mitului sexogonic, androginii au fost separați de Nefărtat, cu acceptarea tacită a Fărtatului. Separarea a urmărit dominarea părților separate, a unuia prin celălalt, și a ambelor prin intervențiile meșteșugite, povețele și intrigile Nefărtatului, sau ale făpturilor lui antropodemonice. Tîrziu în noaptea timpului Fărtatul și-a dat seama de uneltirile Nefărtatului. Conform mitului erotogonic, Fărtatul a ponderat, pe cît a fost posibil, plăcerile trupești tot mai exagerate ale creaturilor dominate de Nefărtat, introducînd între parteneri simpatia și afecțiunea reciprocă, devotamentul și abnegația. Pentru a-și întări opera, Fărtatul a *dat drumul în lume Dragostelor*, făpturi mitice — feminine mai ales — create anume în acest scop.

Dragostele ponderau dorințele trupești prin cele spirituale, pentru a lega pe oameni prin lirism și conștiința respectului sexual reciproc.

3. Dragostele. — Conform liricii populare, Dragostele ies în calea „mîndruților / cu mîndrúțele, / drăgostiților / cu drăgostițele", și-i fac să se placă, din priviri caline, din vorbe dulci, din gusturi potrivite. Dragostele fac pe parteneri să se cumpănească după înfățișare, după calitățile lor presupuse sau reale ; dar îi fac să se și întrebe mereu : „dragostea de unde-ncepe? / de la ochi, de la sprîncene, / de la buze subțirele, (...)" sau „dragostea de un' se naște? / de la gîtul cu mărgele, / de la sîni cu drăgănele (...)" sau „de la ochii două muri, / de la boi și de la nuri (...)"; „de la mersul legănat, / de la șoaptă și oftat" ; de la „du-te-n colo, vino-ncoace, / lasă-mă și nu-mi da pace (...)".

Ca *zîne delicate* sau ca semizîne blajine, Dragostele înfrumusețează pe cei ce se iubesc și întunecă și urîțesc pe cei ce se urăsc. Ele introduc în starea spirituală a celor îndrăgostiți respectul, bunăcuviința și omenia.

Dintre Dragostele create de Fărtat și acceptate vrînd-nevrînd de Nefărtat, unele au fost mai importante pentru că și-au menținut carac-

terul bun pînă în vremea noastră: *Drăgaicele*. Ele au un singur echivalent masculin: *Dragobetele*. La aceste făpturi mitice adăugăm o alta și mai semnificativă, creată de Nefârtat, care a promovat *demonismul sexual*: *Zburătorul*.

4. Poezia populară de dragoste. — „Poeziile erotice" dețin un loc important în clasificarea poeziilor populare române ale lui G. Dem. Teodorescu. În lapidaritatea lor surprind toate etapele și formele erotismului popular, de la începutul pînă la sfîrșitul dragostei: dragostea adolescentină, a tinereții, a maturității și a bătrîneții. În expresia ei adoptă o gamă largă de tonuri: grave, solemne, calme, satirice, ironice, șăgalnice, de la dulcegării și răsfățuri la ahturi și ură; de la vrăji și farmece la blesteme și urgii. Cîteva exemple: „Dacă-i ști, dacă-i pricepe / dragostea de unde-n-cepe! / De la ochi, de la sprincene, / de la buze subțirele, / mușcar-ar neica din ele / ca dintr-un fagur de miere! / Dac-ai ști, dac-ai cunoaște / dragostea de und' se naște! / De la gîtul cu mărgele, / de la sîn cu drăgănele, / juca-s-ar neica cu ele / ca cu două floricele". Și pe același ton: „de n-ar fi ochi și sprincene, / n-ar mai fi păcate grele, / nici dragoste tinerele". Tînărul se lamentează în sine: „de dragostea femeiască / m-am uscat, m-am făcut iască" sau „m-a făcut din om neom / și m-am uscat ca un pom". Frămîntat de patimă, tînărul nu mai are liniște, nici în somn: „aseară pe la o vreme / visai niște visuri grele. / Pe deasupra casei mele / trecea stol de rîndunele: / nu era de rîndunele, / ci erau *ahturile* mele". Amăgitul în dragoste își blestemă partenerul: „lelea cu coadele lungi / și cu strungăreața-n dinți / te face pe drum de plîngi, / de nu știi pe unde-ajungi. / Bate-o, Doamne, și-o mai bate, / că m-a băgat în păcate; / bate-o, Doamne, n-o răbda, / că mi-a secat inima; / bate-o, Doamne, arde-o-n foc (...)". Cel fermecat cere să fie dezlegat de farmece: „desfă, puică, ce-ai făcut / și-mi dă drumul să mă duc / c-am ajuns ca un năuc: / șez pe loc / și arz în foc, / n-am nici minte, nici noroc (...)". Disperarea fetei reiese și ca din tînguială: „cu nimica nu mă-mpac, / cine-mi place, eu nu-i plac (...) că nimic nu mă mîngîie, / cui plac eu, nu-mi place mie". „Deși sînt femeie fragă / și la toată lumea dragă, / numai el nu mă-ndrăgește, / numa fete-n pirg iubește". „Cîte lacrimi am vărsat / făceam o fîntînă-n sat: / fîntînă cu cinci izvoare, / două dulci și trei amare, / să bea dușmanii să moară; / să bea și dușmanca mea, / să plesnească fierea-n ea". Rugăciunea dublată de blestem sună greu: „dare-ar Domnul să dea, / Necuratu-asemenea, / să mă fac în zburător, / să aprind în fete dor, / dacă nu în pricolici, / să le-adun pe toate-aici, / și de nu chiar în strigoi, / să le prefac toate-n sloi".

5. Relicte de cult erotic. — În cultura română au pătruns prin cetățile maritime grecești din Pont și prin colonii romani și unele obiceiuri erotice care au dăinuit la orașe și sate, în unele zone ale țării.

Un obicei urban, din Dacia romană, consemnat arheologic la Apulum, introduce pentru puțină vreme în erotogonia autohtonă o practică străină de mentalitatea puristă a dacului. În puține cuvinte, iată despre ce este vorba:

Pe Dealul Viilor din preajma Albei Iulia a fost descoperită de un localnic o plachetă rotundă de teracotă (diametrul de 81 mm și grosimea de 8–19 mm) care după stîngăcia execuției pare de fabricație provincială (posibil daco-romană) și prezintă pe avers două basoreliefuri, unul în jumătatea de sus și altul în jumătatea de jos, înfățișînd două scene erotice.

„Sub acestea se mai află încă figurate o serie de obiecte privind același subiect, un flagel, vas turifer și vase purtătoare de afrodisiace". Al. Borza, consultat asupra provenienței plachetei, susține că „asemenea «plachete» au circulat ca amulete sau mici decoruri de cameră în lumea interlopă de la periferiile orașului [Apulum] sau a bonvivanților romani (...)". Și ceva mai mult, că „asemenea obiecte se puneau în sicriul femeilor profesioniste ale dragostei comercializate". „Prezența plachetei la Alba Iulia între secolele I–II ale e.n. se datorește rafinatei civilizații romane, care a implantat și în Dacia pe adepții cultului erotic al lui Bacchus" [3].

În secolul al XIX-lea, după unele informații de teren, în Bucovina (de nord) femeilor de moravuri ușoare li se punea în sicriu o iconiță a Mariei Magdalena spre absolvirea de păcate.

De o reminiscență ce ținea de procesiunile phalophorice antice, transplantate în parte în coloniile grecești și în centrele urbane, amintește și Artur Gorovei într-un studiu din 1937. Iată cum prezintă „o persistență păgînă în datinele noastre":

„O reminiscență vagă despre existența cultului phallic în datinile poporului românesc o avem în comuna Bogdănești, pe apa Moldovei, în județul Baia, fost județul Suceava din Moldova.

La sărbătorile Crăciunului se umblă prin satul acesta, ca și pretutindeni, cu irozii.

Între personajele care compun convoiul irozilor este și un flăcău ce poartă în brațe un phallus enorm, compus din cîrpe învăluite în jurul unui băț.

Cu acest phallus în brațe colindă irozii tot satul, intră în casele tuturor creștinilor, în văzul femeilor, al fetelor, al copiilor, fără ca nimeni să fie scandalizat, fără a se manifesta nici un fel de ostilitate contra acestei exibiții în care codul penal ar găsi elementele delictului de atentat la bunele moravuri, ceea ce constituie o dovadă că datina aceasta este veche, și nicidecum farsa vreunui glumeț" [4].

Tot în Moldova de Anul Nou, în jocul Moșului și al Babei interveneau scene ludice de simulare a posesiei ratate cu glume grele referitoare la erotismul senectuții [5].

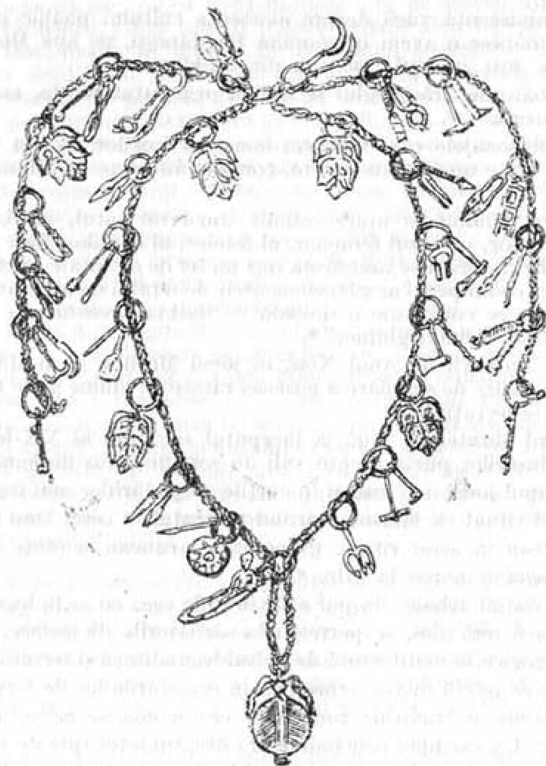
În sudul Munteniei, pînă la începutul secolului al XX-lea, mutul din jocul Călușarilor purta ascuns sub un șorț un falus de lemn, cu care numai în timpul jocului și numai în curțile gospodăriilor mai îngăduitoare simula aratul ritual cu falusul, zgiriind pămîntul în cerc. Deși gospodarii nu mai credeau în acest ritual, gospodinele aruncau semințe de grîu în zgirietură, menind noroc la grîne [6].

Aceste datini arhaice nu par a fi ținut de ceea ce în Balcani, în antichitatea greacă mai ales, se petrecea la sărbătorile dionisiace, cu prosopoforii phalogogice, ci mai degrabă de cultul fecundității și fertilității pămîntului, la care se referă mereu arheologii în cercetările lor de teren.

În datinile și tradițiile românești erotogonia se reflectă mai ales discret și etic. Un exemplu concludent era dreptul fetei apte de a se mărita de a refuza pretendentul preferat de părinții ei, supunîndu-l la o probă de voinicie. Aceasta consta în urcarea pe un așa-zis „stîlp de nuntă" (un brad înalt de circa 10 metri, curățat de coajă și descepuit, uns cu gră-

sime), în vîrful căruia erau atîrnate însemnele mirelui : *un smoc de busuioc*, (însemnul dragostei fidele), *năframa de dar* și *plosca cu vin*. Ginerele trebuia să dea examenul de voinicie în curtea casei miresei, în fața celor două clanuri familiale, al fetei și al lui. Dacă ginerele nu putea să se cațere pe „stîlpul de nuntă" și să ia însemnele, fata avea dreptul să-l refuze, cu toate preparativele de nuntă. Iar dacă ginerele neputincios solicita ajutorul unui flăcău prieten cu el, să-i aducă însemnele, bineînțeles cu aprobarea fetei, atunci flăcăul avea dreptul să joace mireasa în locul mirelui în timpul nunții. În acest caz mireasa putea să accepte mîna substituentului, dacă îl acceptau și părinții ei [7].

Într-o monografie dezvoltată de etnocoregrafie sînt descrise de Maurice Magre și Henry Lyonnet *sărbătorile erotice* și cele *mitologice* la greci și la romani, cu influențele lor asupra popoarelor europene, cu unele implicații nord-dunărene (în horele rituale de nuntă, în cele magico-erotice etc.) [8].



Colier magic de aur (tip baierul strigoiului) din Transilvania.

B. STRUCTURA INTEGRATIVĂ

Procesul de dezvoltare firească a sistemului de mituri și de închegare a mitologiei române îl desăvîrșește din plin structura integrativă.

Din evul mediu timpuriu și pînă în evul modern, de la formarea poporului român și pînă la renașterea lui culturală, mitologia română ajunge la înflorirea maximă a dezvoltării ei, la complexitatea tuturor sectoarelor ei de creație spirituală, astfel încît putem susține că întregul *fond mitologic anterior* se revifică, își precizează direcția și sensul imprimat de structura generativă, la care ne-am referit în partea a treia a lucrării noastre. În asemenea condiții cultural-istorice se poate susține fără reticențe că între structura generativă și structura integrativă a mitologiei române există o strînsă interdependență și continuitate, interdependență între părțile constitutive și continuitatea de concepție și viziune tematică și problematică.

Dar continuitatea privită istoric nu înseamnă în cultură numai tradiție prin conservare a credințelor, eresurilor, datinilor și ideilor mitice, ci totodată și inovația creatoare în spiritul tradiției și al mitogenezei permanente. O mitologie împietrită în formele și secvențele ei mitogonice este o operă culturală lichidată, moartă. Caracterul peren al oricărei mitologii, și, în speță, al mitologiei române, relevă permanenta ei adaptare la condițiile social-istorice de viață dinamică ale comunității etnice care a generat-o. În acest proces de adaptare și readaptare, de modelare și remodelare a conținutului și formei, stă viabilitatea unei mitologii populare. Însă modelarea și remodelarea nu sînt lipsite de contradicții inerente și conflicte aparente. Dificultatea oricărei adaptări și readaptări, a oricărei modelări și remodelări ține de dialectica logicii mitologice și a evoluției mitologiei în condiții social-economice tot mai diferite.

Pentru noi, structura integrativă a mitologiei române este partea cea mai *elaborată*, mai *expresivă*, mai *concretă* și mai *valoroasă*. Ea transfigurează tensiunea dramatică a structurii generative într-o *operă epică* de vaste implicații umane, deși se petrece pe o scenă redusă la scară națională.

În ansamblul ei, structura integrativă reflectă reverberațiile mitice ale adstratului medieval al mitologiei străvechi autohtone pentru a marca, în cele din urmă, *sinteza globală* a tuturor aspectelor esențiale ale *stratului actual* al mitologiei române. Ne referim la cele mai controversate probleme ale adstratului, provenite din impacturile culturale violente sau lente între popoarele din sud-estul Europei, cum ar fi influențele, contaminările și calchierile mitice, provocate de migrații, conviețuiri și interese de vecinătăți seculare.

Aspectele culturale ale *stratului modern* al mitologiei române ne înfățișează, în esența lor, *ultima secvență stadială sistematică* propriu-zisă,

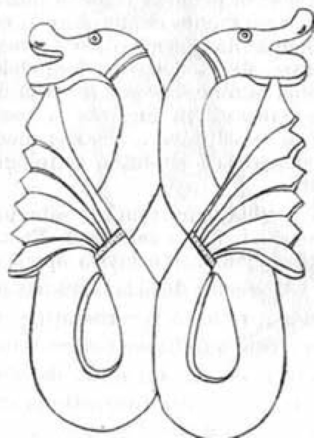
în sensul introducerii unei ordini interne în tematica și problematica mitologică, și *sistemică*, în sensul fundamentării acestei ordini pe funcțiunea intrinsecă, rostuită, a elementelor constitutive ale mitologiei. În alți termeni, prin sistemică mai înțelegem și *capacitatea de autoreglare funcțională a sistemului de mituri* în condițiile social-culturale prospere sau vitregi ale vieții poporului român în istorie.

Așa se face că în această parte consacrată structurii integrative urmărim, pe cît posibil, să redăm, într-o sinteză unitară fără antecedente științifice și literaturizate, rezultatele investigațiilor stadial-istorice întreprinse de înaintașii noștri și de noi înșine, atît pentru poporul român cît și pentru ramurile lui, în măsura în care materialele (de teren, arhivă, muzeu și monografice) răspund suficient solicitărilor cercetării noastre.

În această parte finală a lucrării subliniem ceea ce caracterizează o etnomitologie : *sincronia*, *sinergia* și *sinestezia* fenomenelor, faptelor și elementelor mitice, rolul și valoarea personajelor caracteristice și acțiunilor mitice corespunzătoare, precum și polivalența mesajelor succesive ale mitologiei poporului român în istoria universală a mitologiilor.

Cele patru mari încrengături ale unei mitologii etnice ieșite din orice mitogeneză, în fond cele patru fațete ale aceleiași abordări mitice (daimonologia, semideologia, deologia și eroologia), reflectă, în convergența lor tematică și problematică, fabulația și anecdotica mitopeismului autohton.

Aplicînd investigației noastre metodologia interdisciplinară a științelor social-istorice, din sistemul căreia face parte și mitologia, vrem să credem că am desprins din credințele, eresurile, datinile și tradițiile mitice ale poporului român filonul de aur al cugetării lui mitice, coordonatele și permanențele mitologiei lui, tot ceea ce îi dă dreptul la un plus de considerație culturală din perspectiva spiritualității lui istorice.



Capete de șerpi adosate (lingură, detaliu). Muzeul de artă populară Rădăuți.

În „panteonul român" includem cele patru categorii de activități mitice care emerg din sistemul de mituri genuine ale poporului român : daimonologia, semideologia, deologia și eroologia.

În realitate, aceste activități mitice nu se deosebesc radical unele de altele, cum s-ar putea înțelege greșit din partea consacrată structurii integrative. Unele activități sînt provocate de făpturi mitice care au atribuții contradictorii : daimoni cu atribuții și de semizei ; semizei cu atribuții și de zei ; zeii au atribuții și de eroi, și invers. Sub un anumit aspect s-ar părea că teoria lui Josef Campbell referitor la universalitatea „eroului cu o mie de fețe" este veridică. Am spus „s-ar părea" deoarece aplicînd teoria aceasta la una din categoriile de activități mitice enunțate de noi ajungem la același rezultat. Să luăm un exemplu contrar. Unii semizei și zei au atribuții și de daimoni, aceste două categorii alcătuiesc cam ceea ce erau *theodaimonii* la greci ; dar și unii eroi au atribuții de daimoni, această categorie alcătuind cam ceea ce erau *herodaimonii* și *anthropodaimonii* la greci.

Cu cît o mitologie coboară mai adînc în istorie, cu atît făpturile mitice care constituie panteonul ei sînt mai încărcate de atribuții. Numai mitologiile mai evoluate și, în consecință, mai rafinate au ajuns la o *superdiviziune a activităților divine* pe categorii și subcategorii de făpturi și personificări.

Schema propusă de noi convine oricărei mitologii etnice ajunse în faza de evoluție plenară. Din acest punct de vedere încercăm să satisfacem exigențele unei mitologii române cît mai clare și complete. Nu putem uita că în plină evoluție în *mitologia română* au intervenit discontinuități și reculuri sub presiunea laicizării statului, paralel cu procesul de asimilare ortodoxă a unor rituri și ceremonii de cult arhaic local, de sărbători „păgîne" și de personaje mitice reprezentative.

În expunerea analitică a materialelor mitice ce intră în schema noastră dorim să demonstrăm pînă la ce nivel al evoluției cunoscute pînă în prezent s-a dezvoltat mitologia română pe drumul ei firesc și ce abateri din altoiri i-au îmbogățit sau sărăcit conținutul.

În panteonul mitologiei române intră deci toate făpturile mitice cu rang de daimoni, semidivinități, divinități și eroi, care reflectă concepția populară despre viață și lume, ca și viziunea realist-fantastică a mitologiei române ajunse la maturitatea de creație culturală.

Așa se face că panteonul dac atît de sintetic și unitar în structura lui mitică a fost însușit în bună parte de creștinismul primitiv local, încît mai mult ontologic decît logic sesizăm valoarea supraviețuirilor lui în unele aspecte esențiale ale culturii populare.

1. Istoria daimonologiei mitice. — Daimonologia pentru noi este partea mitologiei care studiază *prefigurările unor forțe supranaturale* ale naturii și *reprezentările lor mitice* ca dușmani și prieteni ai omului, *protomiturile și miturile* lor aproximative, structura lor ideoplastică, caracterele lor funcționale și semnificațiile lor axiologice.

Pentru lămurirea tuturor acestor aspecte ale daimonologiei ne propunem să trecem sintetic în revistă : *istoricul temei la români, primele înșăilări teoretice, daimonii reprezentativi* pentru mitologia română, *extensiunea și restrîngerea daimonologiei* mitice sub raport teoretic și *valoarea ei cultural-istorică*.

În această interpretare general-mitologică daimonologia reprezintă, în ordine firească, prima treaptă în arhitectura globală a unei mitologii etnice, temelia ei preistorică, peste care se edifică celelalte trepte istorice : semideologia, deologia și eroologia.

Astfel concepută, daimonologia mitică coboară în retrospectiva istoriei pînă în paleolitic, pînă la superstițiile și credințele difuze stîrnite de teroarea forțelor calme sau dezlănțuite ale naturii fizice, minerale, vegetale și animale. În imaginația crudă, însă înfierbîntată a omului preistoric viața capătă proporțiile luptei lui încleștate cu forțele necunoscute, uriașe și nefaste, considerate permanent potrivnice.

Istoria daimonologiei mitice la români are o tradiție scrisă care coboară pînă la Dimitrie Cantemir. Acesta trece în revistă printre „nume necunoscute ce amintesc de cultul străvechi al Daciei" unele făpturi daimonice : Stahia, Dracul din vale, Frumoasele, Joimărița, Zburătorul, Striga, Tricoliciul. Iar în notele referitoare la fiecare „nume necunoscut" precizează uneori caracterul lor de daimoni, năluci, nimfe, făpturi ce pedepsesc oamenii, puteri drăcești etc.

După Dimitrie Cantemir s-au făcut consemnări disparate despre făpturi daimonice în manuscrise laice și ecleziastice rămase în biblioteci, iar în secolul al XIX-lea publicate în presă, în almanahuri și lucrări de cultură generală.

Integrarea problemelor de daimonologie în unele monografii tematice de etnografie, folclor sau etnologie începe cu Simeon Florea Marian [1], care consacră cîteva pagini daimonologiei funerare (*strigoilor, pricolicilor, vîntoaselor, ielelor* și *ierarhiilor diavolești*).

Tudor Pamfile redactează primul studiu pe care îl putem califica un început de daimonologie mitică [2]. Această lucrare, după mărturisirile din „prefață", este „o parte din mitologia românească". Dușmanii și prietenii omului „sunt zămisliți în lupta dintre om și fire" [3] și alcătuiesc tagma „ființelor suprafirești". Și precizează că, „dintre prietenii omului, lipsește [în lucrările lui, un studiu despre] *Dumnezeu*, zugrăvirii căruia, după

credințele românilor, n-a putut să-i facă loc laolaltă cu *atîtea spirite*, parte creștine, iar cele mai multe păginești, pentru *o pricină lesne de înțeles*. De asemenea lipsește și icoana *diavolului*, care, prin mărimea ei, ar fi fost o piedică pentru sintetizarea lesnicioasă a celor mai multe din capitolele acestei cercetări. Fără diavol, *dușmanii* omului vor răsări mai *distincți*, ceva mai luminați, lucru care nu s-ar fi întîmplat dacă-i punea alături de *nănașul* lor" [4]. Fără să precizeze caracterul *daimonilor mitici*, prezintă o sistematizare a *ființelor suprafirești*, din care reiese următoarea situație statistică : 4 sînt net binefăcătoare ; 4 sînt cînd binefăcătoare, cînd răufăcătoare ; 34 sînt net răufăcătoare și 4 neutre. Din totalul de 46 de tipuri de ființe supranaturale, 34 sînt răufăcătoare, plus 4 uneori răufăcătoare, ceea ce înseamnă un procent de 84% pentru ființe răufăcătoare, 8% pentru ființe binefăcătoare și 8% pentru ființe suprafirești neutre.

Al doilea studiu al lui Tudor Pamfile [5] de *demonologie literară* este axat pe opera de zavistie generală a omului de către *diavol* ajutat de babe, care sînt chiar mai dibace. Zavistia care duce pînă la crimă e urmărită în familie, între soț și soție, între părinți și copii, între frați, între prieteni.

O contribuție inedită în domeniul demonologiei o aduce Artur Gorovei [6] din perspectiva descîntecelor. În introducerea consacrată unui vast studiu comparativ istoric despre *credința în existența diavolului*, Artur Gorovei trece în revistă lupta dintre politeism și monoteism, transformarea politeismului în material de studiu demonologic pentru creștinism și asimilarea de către creștinism a credinței în existența și puterea daimonilor răi : numele și rosturile vechilor zei sînt înlocuite prin „nume de sfinți și martiri, profeți și îngeri".

În această vastă introducere la demonologia mitică populară creștină relevată de descîntece inedite, Artur Gorovei nu consacră un capitol special prezentării genealogice, structurale și funcționale a *făpturilor demonice* care sînt invocate, solicitate, conjurate, blestemate sau amenințate cu distrugerea în descîntece pentru răutățile, necazurile, bolile și chiar moartea ce le provoacă omenirii. Din analiza specială a descîntecelor am desprins 22 de *făpturi demonice sau duhuri necurate*, după nume, trăsături fizionomice și activități nocive : Avestița, Dînsele, Ielele, solomonari, Joimărița, moroi, moroaice, Muma Pădurii, Năluca, Potca, Rusaliile, Samca, sfinte, sfinți, strigoi, strigoaice, Șoimanele, Ursita, zîne, Zburătorul, zmeu și zmeoaică. La acest număr trebuie să adăugăm și pe cel al bolilor care alcătuiesc *prefigurări mitice de tip demonic*, destul de numeroase de altfel. Cifra lor impresionantă și funcțiunea lor nocivă marchează importanța pe care a acordat-o poporul daimonologiei în varianta demonologică populară ortodoxă.

O altă lucrare care are contingențe cu daimonologia mitică este cea a lui C. Eretescu consacrată unor ființe supranaturale [7]. Pentru depistarea acestora propune o „metodă unitară de cercetare a legendelor populare românești cu conținut mitologic". Autorul se referă la următoarele probleme metodologice : 1) identificarea unor „universalii" sau „*trăsături distinctive*" ale ființelor supranaturale din legende (anume șapte trăsături : *benefic, antropomorf, gigantic, suprauman, individual, invariabil, ierarhizat* ; prezența trăsăturilor o înseamnă cu +, absența cu —) ; 2) și stabilirea unor „*modele logice*" în care să se încadreze *ființele supranaturale* considerate *actanți*.

Stabilind „raportul dintre numărul *ființelor* supranaturale benefice și malefice [constată că raportul] este în mod hotărît în favoarea ființelor supranaturale malefice : 21 reprezentări mitologice malefice față de 10

DAIMONOLOGIA

1. Istoria daimonologiei mitice. — Daimonologia pentru noi este partea mitologiei care studiază *prefigurările unor forțe supranaturale* ale naturii și *reprezentările lor mitice* ca dușmani și prieteni ai omului, *protomiturile și miturile* lor aproximative, structura lor ideoplastică, caracterele lor funcționale și semnificațiile lor axiologice.

Pentru lămurirea tuturor acestor aspecte ale daimonologiei ne propunem să trecem sintetic în revistă : *istoricul temei la români, primele însăilări teoretice, daimonii reprezentativi* pentru mitologia română, *extensiunea și restrîngerea daimonologiei* mitice sub raport teoretic și *valoarea ei cultural-istorică*.

În această interpretare general-mitologică daimonologia reprezintă, în ordine firească, prima treaptă în arhitectura globală a unei mitologii etnice, temelia ei preistorică, peste care se edifică celelalte trepte istorice : semideologia, deologia și eroologia.

Astfel concepută, daimonologia mitică coboară în retrospectiva istoriei pînă în paleolitic, pînă la superstițiile și credințele difuze stîrnite de teroarea forțelor calme sau dezlănțuite ale naturii fizice, minerale, vegetale și animale. În imaginația crudă, însă înfierbîntată a omului preistoric viața capătă proporțiile luptei lui încleștate cu forțele necunoscute, uriașe și nefaste, considerate permanent potrivnice.

Istoria daimonologiei mitice la români are o tradiție scrisă care coboară pînă la Dimitrie Cantemir. Acesta trece în revistă printre „nume necunoscute ce amintesc de cultul străvechi al Daciei" unele făpturi daimonice : Stahia, Dracul din vale, Frumoasele, Joimărița, Zburătorul, Striga, Tricoliciul. Iar în notele referitoare la fiecare „nume necunoscut" precizează uneori caracterul lor de daimoni, năluci, nimfe, făpturi ce pedepsesc oamenii, puteri drăcești etc.

După Dimitrie Cantemir s-au făcut consemnări disparate despre făpturi daimonice în manuscrise laice și ecleziastice rămase în biblioteci, iar în secolul al XIX-lea publicate în presă, în almanahuri și lucrări de cultură generală.

Integrarea problemelor de daimonologie în unele monografii tematice de etnografie, folclor sau etnologie începe cu Simeon Florea Marian [1], care consacră cîteva pagini daimonologiei funerare (*strigoilor, pricolicilor, vîntoaselor, ielelor* și *ierarhiilor diavolești*).

Tudor Pamfile redactează primul studiu pe care îl putem califica un început de daimonologie mitică [2]. Această lucrare, după mărturisirile din „prefață", este „o parte din mitologia românească". Dușmanii și prietenii omului „sunt zămisliți în lupta dintre om și fire" [3] și alcătuiesc tagma „ființelor suprafirești". Și precizează că, „dintre prietenii omului, lipsește [în lucrările lui, un studiu despre] *Dumnezeu*, zugrăvirii căruia, după credințele românilor, n-a putut să-i facă loc laolaltă cu *atîtea spirite*, parte creștine, iar cele mai multe păgînești, pentru *o pricină lesne de înțeles*. De asemenea lipsește și icoana *diavolului*, care, prin mărimea ei, ar fi fost o piedică pentru sintetizarea lesnicioasă a celor mai multe din capitolele acestei cercetări. Fără diavol, *dușmanii* omului vor răsări mai *distincți*, ceva mai luminați, lucru care nu s-ar fi întîmplat dacă-i punea alături de *nănașul* lor" [4]. Fără să precizeze caracterul *daimonilor mitici*, prezintă o sistematizare a *ființelor suprafirești*, din care reiese următoarea situație statistică : 4 sînt net binefăcătoare ; 4 sînt cînd binefăcătoare, cînd răufăcătoare ; 34 sînt net răufăcătoare și 4 neutre. Din totalul de 46 de tipuri de ființe supranaturale, 34 sînt răufăcătoare, plus 4 uneori răufăcătoare, ceea ce înseamnă un procent de 84% pentru ființe răufăcătoare, 8% pentru ființe binefăcătoare și 8% pentru ființe suprafirești neutre.

Al doilea studiu al lui Tudor Pamfile [5] de *demonologie literară* este axat pe opera de zavistie generală a omului de către *diavol* ajutat de babe, care sînt chiar mai dibace. Zavistia care duce pînă la crimă e urmărită în familie, între soț și soție, între părinți și copii, între frați, între prieteni.

O contribuție inedită în domeniul demonologiei o aduce Artur Gorovei [6] din perspectiva descîntecelor. În introducerea consacrată unui vast studiu comparativ istoric despre *credința în existența diavolului*, Artur Gorovei trece în revistă lupta dintre politeism și monoteism, transformarea politeismului în material de studiu demonologic pentru creștinism și asimilarea de către creștinism a credinței în existența și puterea daimonilor răi : numele și rosturile vechilor zei sînt înlocuite prin „nume de sfinți și martiri, profeți și îngeri".

În această vastă introducere la demonologia mitică populară creștină relevată de descîntece inedite, Artur Gorovei nu consacră un capitol special prezentării genealogice, structurale și funcționale a *făpturilor demonice* care sînt invocate, solicitate, conjurate, blestemate sau amenințate cu distrugerea în descîntece pentru răutățile, necazurile, bolile și chiar moartea ce le provoacă omenirii. Din analiza specială a descîntecelor am desprins 22 de *făpturi demonice sau duhuri necurate*, după nume, trăsături fizionomice și activități nocive : Avestița, Dînsele, Ielele, solomonari, Joimărița, moroi, moroaice, Muma Pădurii, Năluca, Potca, Rusaliile, Samca, sfinte, sfinți, strigoi, strigoaice, Șoimanele, Ursita, zîne, Zburătorul, zmeu și zmeoaică. La acest număr trebuie să adăugăm și pe cel al bolilor care alcătuiesc *prefigurări mitice de tip demonic*, destul de numeroase de altfel. Cifra lor impresionantă și funcțiunea lor nocivă marchează importanța pe care a acordat-o poporul daimonologiei în varianta demonologică populară ortodoxă.

O altă lucrare care are contingențe cu daimonologia mitică este cea a lui C. Eretescu consacrată unor ființe supranaturale [7]. Pentru depistarea acestora propune o „metodă unitară de cercetare a legendelor populare românești cu conținut mitologic". Autorul se referă la următoarele probleme metodologice : 1) identificarea unor „universalii" sau „*trăsături distinctive*" ale ființelor supranaturale din legende (anume șapte trăsături : *benefic, antropomorf, gigantic, supraunian, individual, invariabil, ierarhizat* ; prezența trăsăturilor o înseamnă cu +, absența cu —) ; 2) și stabilirea unor „*modele logice*" în care să se încadreze *ființele supranaturale* considerate *actanți*.

Stabilind „raportul dintre numărul *ființelor* supranaturale benefice și malefice [constată că raportul] este în mod hotărît în favoarea ființelor supranaturale malefice : 21 reprezentări mitologice malefice față de 10

reprezentări mitologice benefice (...), la care se adaugă 8 reprezentări mitologice deopotrivă benefice și malefice și 5 justițiare". Ceea ce înseamnă că numărul ființelor supranaturale malefice se ridică astfel de la 21 la 29, din totalul de 44 ființe supranaturale studiate. De unde se poate susține că în studiul ființelor suprafirești predomină cele care au *caractere demonologice*.

Tentativa de clasificare a „ființelor supranaturale", după C. Eretescu, reduce mitologia română numai la *o daimonologie parțială*, extrasă din legende. În această daimonologie parțială introduce „ființe supranaturale" de ordin local, nu general românesc (*Istolina* — Bucovina; *Jumătate om* — Moldova; *Netoții* — în Muscel; *Maizare* — Transilvania; *Gana* — Transilvania; *Călugărul muntelui* — Transilvania; *Înătoarea* — *Ignatul* — Moldova), fapt care denotă *o restrîngere a daimonologiei mitice* la unele ființe supranaturale nereprezentative și nesemnificative. Toate aceste ființe supranaturale nu sînt reprezentative și semnificative pentru daimonologia mitică românească deoarece uneori sînt numai dublete nominal-locale ale altor *făpturi daimonice*, mai generale, alteori sînt *omonimii sau sinonimii nominal-daimonice* rezultate din asimilarea unor superstiții și credințe străine enclavate în corpul folclorului mitic românesc, în perioada feudală. În esența lor, daimonii menționați nu au nimic de a face cu concepția și viziunea daimonică a lumii la români.

În aceste condiții de interpretare a daimonilor la români și a daimonologiei mitice românești se pune întrebarea: de ce noi vorbim de *daimoni* și nu de *demoni*, de *dai*monologie mitică și nu de *de*monologie mitică? Ce sensuri acordăm termenilor pe care-i folosim și de ce această distincție?

2. Conceptele de daimon și demon. — Primul derivă din cel de *daimon*, care în greaca antică însemna *geniu* sau *spirit* (vizibil sau invizibil, protector sau distructiv). Termenul daimon în sine este imprecis; polivalența lui îl face fluent, ambiguu și disimulant. Așa se explică de ce în mitologia greacă antică daimonii constituiau o categorie cuprinzătoare de făpturi impersonale, asexuate, neutre, care, în anumite condiții, din bune puteau deveni activ bune sau rele. Daimonii ca forțe supranaturale anticipează zeitățile și se mențin în continuare ca atare, apoi acționează ca intermediari între zei și oameni. Cel posedat de un daimon (geniu sau spirit) era considerat *protejat de zei*, pentru că avea *ingeniu*. Iar ingeniul era echivalent cu inspirația divină. Ingeniul era totodată un bun *tekné*, un artist, care acționa ca un interpus de zei.

Cu timpul, în mitologia greacă termenul de daimon își precizează valențele magico-mitice pe categorii de făpturi. Daimonii încep să se diferențieze între ei după *clase de făpturi mitice*. Așa se face că se stabilește între ei *o ierarhie* pe grade de reprezentare daimonică. Rangul lor superior era cel al *theodaimoni*-lor θεοδαίμονες. Imediat sub *theodaimoni* se pot înscrie daimonii de rang uman sau *anthropodaimonii* și, după aceștia, daimonii de rang animal sau *zoodaimonii*. Theodaimonii erau considerați un fel de spirite proprii divinităților, care nu trebuiau confundați cu *acoliții divini* sau *mesagerii* lor *divini*; *anthropodaimonii*, un fel de *dublu sufletesc* al oamenilor, și *zoodaimonii* [8], un alt fel de dublu sufletesc al animalelor. Unele mitologii, printre care și cea română, consemnează existența și a unor daimoni ai plantelor sau *phitodaimoni*. Dar aceste concepte mai semnifică și capacitatea zeilor de a se transforma în anthropodaimoni, zoodaimoni și phitodaimoni. Daimonii-oameni pot lua, la rîndul lor, înfățișarea de daimoni-animale și invers. Însă niciodată daimonii de oameni, animale sau plante nu se pot înfățișa ca theodaimoni.

Cele patru concepte fundamentale ale daimonologiei antice grecești le regăsim, în esența lor, disimulate sau transfigurate drept concepte de bază în toate mitologiile etnice sud-est europene și implicit și în concepția și viziunea românească referitoare la „spiritele ancestrale". Faptul nu trebuie să ne surprindă și pentru că atît grecii antici, cît și daco-romanii, în daimonologia lor erau purtătorii aceleiași moșteniri culturale indo-europene.

În mitologia română spiritele de tip daimonic au o dublă geneză:

1) *unele sînt create de Nefărtat și acceptate de Fărtat* pentru a întrevedea astfel unele erori ale creației. Între demiurgii fraterni, deși antagonici, există totuși colaborare în privința perfectării creațiilor reciproce. Spiritele ancestrale devin astfel instrumente divine cu care se poate măsura experimentarea etapelor creației (cosmogonică, antropogonică, etnogonică, erotogonică) și a unor obiective ale creației (antropomorfă, sociomorfă, etnomorfă, materiale sau spirituale);

2) *altele sînt rezultatul unei creații* inconștiente sau conștiente, nevoite sau intenționate, ale fiicelor oamenilor cu Nefărtatul sau cu acoliții Nefărtatului.

Theodaimonii acționează în virtutea unei *preconcepții divine* a Fărtaților, anthropodaimonii, în virtutea unei înclinații rele insuflate numai de Nefărtat prin genitorii lui. De aceea theodaimonii au un rost general prestabilit, iar anthropodaimonii un rost particular instabil. Zoodaimonii și phitodaimonii într-un fel calchiază *anthropodaimonismul*.

Phitodaimonologia este însă un caz aparte al daimonologiei. Ne referim îndeosebi la făpturile mitice menționate în balade și basme mitice și mai ales în descîntece. E vorba de Muma Pădurii, Fetele pădurii, Păduroiul etc.

Din anthropodaimoni fac parte așa-zisele *făpturi necurate*, *strigoii*, *moroii* și *spiridușii*, iar din *daimonii zooantropomorfi* sau *antropomorfi*, *pricolicii* și *tricolicii*.

Daimonologia mitică include studiul a trei categorii de făpturi daimonice:

— daimonii creați de Nefărtat și tolerați de Fărtat. Aceștia alcătuiesc pletora de făpturi maligne care populează cosmosul, ale căror răutăți pot fi prevenite, combătute sau anulate;

— daimonii care se întrupează ca oamenii la naștere sau în timpul vieții și care acționează și post-mortem ca atare și

— daimonii rezultați din împreunarea unor făpturi daimonice (incubii și succubii) cu făpturi umane (femei sau bărbați).

La aceste trei categorii de daimoni, în perioada de creștinare a poporului român s-au adăugat *daimonii biblici*, preluați de *creștini*, care reprezintă *îngerii răzvrătiți*, căzuți din ceruri pe pămînt și sub pămînt. Daimonii biblici au fost asimilați de creștinismul primitiv dacoromân cu *demonii* creați anticipat de Nefărtat în procesul teogenezei.

Reședința celor trei categorii de daimoni, după concepția arhaică a românilor, era întregul cosmos. În viziunea mitologiei creștinizate, îngerii care s-au răzvrătit au rămas suspendați la nivelul dintre cer și pămînt, în văzduh, pe pămînt și sub pămînt, la care au ajuns în momentul cînd s-a oprit căderea lor.

Dacă ne întoarcem la cele trei categorii genetice de daimoni, constatăm o mare varietate a lor. Din puzderia de daimoni arhaici, ne propunem să înfățișăm numai pe cei care prezintă nume proprii, fizionomie precisă, structură tipică și funcțiune mitică general-românească. Pentru a putea da o imagine globală a lor, ne referim la daimonii corespunzători aspectelor elementelor vieții cosmice și social-umane.

În istoria mitologică a autohtonilor, prin contact direct şi uneori prin conviețuire cu unele popoare migratoare pe teritoriul Daciei preistorice şi al Daciei istorice, precum şi prin vecinătăţi îndelungi cu altele, daco-romanii au inclus, de voie de nevoie, în daimonologia autohtonă unii daimoni care exprimau sarcini şi valenţe mitice străine. Aşa se face că treptat în substratul daimonologiei mitice la structura *omogenă* a daco-romanilor s-au adăugat elemente şi aspecte daimonologice *alogene* sau *eterogene*. Aceste adaosuri treptate au încărcat, au reduplicat şi triplat cu *nume, reprezentări, structuri, funcţiuni* şi *valenţe* noi daimonii locali, îngroşind astfel fondul daimonologiei autohtone. În situaţia dată, în loc ca substratul daimonologic să rămînă relativ constant sau să dispară înăbuşit de aluviuni străine, a crescut peste măsură, ajungînd la o formă exorbitantă în era noastră, cînd se poate vorbi, în deplină cunoştinţă, de un *enorm adstrat daimonologic-medieval*. Creşterea în faza de maximă încorporare şi asimilare a sufocat daimonologia locală, antrenînd totodată şi creşterea numărului de *eroi salvatori* şi prin ei *stratul eroologic al mitologiei române*.

Aportul elementelor daimonologiei mitice eterogene a avut şi un alt efect, a coborît în parte nivelul mitologiei române la *demonologie*, formă depăşită istoriceşte de mult de mitologia autohtonă, imediat după perioada etnogenezei daco-romane, şi mai ales după etnogeneza română, în secolele IV–V e.n.

Ceea ce înseamnă că migraţia popoarelor euroasiatice în Dacoromania, peste poporul român deja format, a restrîns procesul de organizare materială, de viaţă social-statală şi prin aceasta implicit procesul spiritual de viaţă culturală. Mitologia daco-romană s-a transformat în această perioadă în mitologie română. Mitologia daco-romană restructurată a dus pe de-o parte o luptă paralelă pentru vieţuire şi supravieţuire cu mitologia daimonologică euroasiatică şi pe de alta cu angelologia şi hagiologia creştină, în plină ascensiune social-istorică.

Dar şi creştinismul arhaic în Dacoromania s-a luptat cu mitologia daimonologică euroasiatică a popoarelor migratoare. Sub raport daimonologic, creştinismul a suferit deci şi el influenţe puternice de structură şi funcţiune populară. Superstiţiile săteşti („păgîne") le tolerează parţial, apoi le combate violent şi cu perseverenţă, iar în cele din urmă le asimilează cu totul ca atare. În perioada de maximă expansiune, secolele V–VIII, ajunge la alcătuirea unei *mitologii creştine* nedefinite ritual, însă paralelă cu mitologia română, în care un rol important îl deţine daimonologia mitică.

Pentru a surprinde în esenţa ei daimonologia autohtonă trebuie să luăm în consideraţie *riturile de apropriaţiune* sau *apotropaice* prin care de-a lungul timpului românul a crezut necesar să stimuleze activitatea *fastă* sau să împiedice pe aceea *nefastă* a daimonilor străini păsuiţi de mitologia autohtonă.

Întrucît un daimon poate să devină rău în anumite împrejurări şi în alte împrejurări bun, chiar excesiv de bun, nu vom face o distincţie arbitrară între daimonii răi şi buni. Îi vom înfăţişa în ipostazele care le caracterizează activitatea, nu care sînt accidentale. Şi întrucît daimonologia constituie un capitol extrem de bogat, nu vom cuteza să înfăţişăm cu toptanul puzderia de daimoni, cu nume, fizionomii multiple, structuri şi funcţiuni extrem de variate. Încărcătura nu ne-ar convinge mai mult de importanţa lor mitică, ci ar îngreuna lucrarea noastră cu un balast inutil.

Încercăm deci să clasificăm daimonii după domeniul de activitate şi rolul binefăcător sau răufăcător ce-l exercită în cosmos, pe Terra şi în viaţa oamenilor.

În expunerea noastră considerăm că daimonii mitici trebuie abordaţi: semantic, prin structura lor (ideativ-constitutivă sau morfologică), funcţional, prin mitologia lor (magico-religioasă şi mitico-etică), axiologic (prin reverberaţii artistice). Conform acestor criterii, daimonologia mitică română nu poate fi studiată numai în baza unui gen folcloric, cu conţinut mitologic, ci din perspectiva celor opt genuri folclorice contingente mitului şi anume: 1) a superstiţiilor; 2) a credinţelor; 3) a riturilor; 4) a colindelor; 5) a legendelor; 6) a baladelor; 7) a povestirilor şi 8) a paremiilor. Informaţiile obţinute din aceste opt surse de folclor mitic trebuie confruntate, omologate şi coroborate în tabele sintetice paralele.

Şi, în cele din urmă, nu trebuie să desconsiderăm faptul că posedăm o dublă daimonologie mitică, una *arhaică* şi una *popular creştină*. A doua formă de daimonologie preia din prima cu nume, structuri şi funcţiuni culturale reprezentări mitice, pe care le valorifică în sensul concepţiei religioase proprii despre viaţă şi lume, la nivelul culturii populare. Ceea ce reprezintă desigur un impediment în plus pentru schiţarea unei daimonologii mitice de tip arhaic şi apoi tradiţional la români. Acest raport al *daimonologiei* mitice creştine îl vom numi convenţional *demonologie*, pentru a marca astfel diferenţele paralele de concepţie la care ne referim. Prin *daimonologie* înţelegem deci tratarea daimonilor din perspectiva *mitologiei* arhaice sau tradiţionale, iar prin *demonologie* tratarea numai a demonilor din perspectiva religiei creştine predominante de rit ortodox. În partea finală a daimonologiei mitice vom insera şi unele referinţe şi consideraţii despre demonologia mitică creştină, care totuşi face parte integrantă din cultura română ca *mitologie paralelă* celei populare.

3. Obiectivele daimonologiei. — Daimonologia se referă la două nivele ontologice: 1) al omului de rînd şi al magicianului care le concepe şi crede în ele şi 2) al omului de ştiinţă care le consideră teme de cercetare, de analiză, clasificare şi interpretare ştiinţifică.

Oamenii de rînd şi magicienii din paleoliticul superior au atribuit fenomenelor naturii şi faptelor fito- şi zoosociale caracterul unor *forţe supranaturale, impersonale, imprevizibile* şi *invizibile*, care prin teroarea lor au dominat viaţa pînă la începutul erei noastre. Aceste fenomene şi fapte mitice nu pot fi înţelese, interpretate, dominate sau anulate decît de cei iniţiaţi sau supradotaţi, care la rîndul lor sînt consideraţi supranaturali. Cercetările de paleontologie mitică generală au dus la constatarea că o asemenea forţă supranaturală universal valabilă este *mana*.

Ca *entitate mitică*, primară, *mana* a fost considerată prezentă, după mitologiştii paleontologi, în toate elementele naturii cosmogeografice şi în toate regnurile naturii. Paleomitologii au calificat-o drept *entitate mitică*, un fel de însufleţire impersonală a elementelor *naturii fizice, biofizice şi sociale* şi au integrat-o teoretic într-o explicaţie numită mai apoi *animatism*. Primă reprezentare animatistă, *mana* anticipează personificarea antropomorfă a elementelor naturii şi calificarea lor drept *fiinţe spirituale*, cu o viaţă proprie şi un destin istoric diferit de al oamenilor, însă legat indisolubil de destinul uman. Pentru animism, *sufletul* era un *dublu al corpului*, care avea un caracter antropomorf (fantoma, stafia, năluca), dar şi un caracter zoomorf, uneori de tip metensomatozic (pasărea sufletului).

În privința *manei*, considerată inițial *un panaceu magic animatist*, au fost întreprinse, incidental sau programat, studii de paleoetnologie, de oameni de știință străini [9], care au considerat-o prima *intuiție mitică* a sacrului.

Unele credințe despre mană în paleofolclorul românesc au fost cercetate și teoretizate de Gh. Pavelescu [10].

Gh. Pavelescu consideră mana o idee obscură și vagă, abstractă și generală, care la români desemnează o forță ce intervine în viața pastorală și agricolă. „Este [ideea] cea mai generală ca extensiune geografică [la români] și în același timp mai caracteristică pentru gîndirea magică [a românilor]" [11]. În alți termeni, este *entitatea mitică* cea mai veche și totodată cea mai elaborată în ritologia mitică primară la români.

Definiția manei începe cu descrierea „valențelor" ei : o valență negativă (distructivă) și alta pozitivă (constructivă, adică fertilizatoare și conservatoare). Exemplifică această dublă valență prin cîteva soiuri de mană : a grîului, a holdei, a bucatelor (cîmpului), a laptelui, a albinelor. Importante sînt riturile de obținere și conservare ale manei pozitive, în care intră credințele și practicile ocazionale contra vrăjitoarelor, precum și sărbătorile consacrate *manei faste* sau *nefaste*. O asemenea sărbătoare este Sîngeorzul. Analizează practicile referitoare la „prezența sacrului" în mană. Semnificative îi par practicile magice pentru îmbelșugarea manei (furtul și transferul de mană).

Din cele relatate reies cîteva constatări despre *mană* care ne fac să o considerăm *un preconcept daimonologic* de tip animatist. După aceste constatări, ne referim la caracterele manei, din expunerea lui Gh. Pavelescu : 1) mana ca *agent spiritual* (folosit sau combătut atît de profani, cît și de inițiați prin neprihănire și sacralitate) poate fi furată sau distrusă de vrăjitori. Cunoașterea calităților ei și a riturilor de conservare implică însă descifrarea legilor ei de producere (legea contingenței, a analogiei, a contrastului) ; 2) mana ca *substanță activă* înfrățită cu orice formă de mișcare în natură și 3) mana ca *personificare mitică* a unei forțe considerate supraumană. După Gh. Pavelescu, mana „posedă adesea și *însușiri omenești ;* se rătăcește în pădure, adoarme în cîmp de flori, se sperie de amenințările magicianului". Referitor la acest caracter, Gh. Pavelescu își însușește expresia lui D. Essertier [12], după care mana este o „matière d'âme' care capătă „un corp, un subiect, un suport" [13].

Prin ultimele două caractere ale ei, cel de *substanță activă* și de *personificare mitică*, mana capătă valențe animiste predaimonice, anticipînd astfel *reprezentările personale* în *daimonologia mitică* a românilor.

În *ipostaza antropomorfă*, mana depășește ideea de *entitate spirituală*, devenind *o anima corporală* a unui fenomen sau fapt natural. În animism, „sufletul" ca substanță primordială și esențială a vieții capătă independență de acțiune în tot ceea ce îl leagă de corp.

Animismul antropomorfizează fenomenele și faptele naturale, atribuindu-le mișcare, simțire și, ceea ce e mai important, chiar gîndire. De aici pînă la *spiritele morților* (umbre, fantome, stafii, strigoi și moroi), ca și pînă la *incubi și succubi* (daimoni propriu-ziși) nu mai e decît un pas.

Prin raportare la *spirite ancestrale* și *reprezentările lor antropomorfe* intrăm în domeniul *făpturilor mitice de ordin daimonic*.

4. Mana și daimonologia. — *Trecerea de la forțele supranaturale de tipul manei la forțele supranaturale de tipul daimonului propriu-zis* marchează trecerea de la animatism la animism, ceea ce semnifică o evoluție

în concepția și viziunea daimonologică a poporului român. Această trecere treptată are loc, cum am constatat în capitolul consacrat „mitologiei morții", prin *reprezentarea daimonică* a unor morți, care au fost în viață sau *foarte buni* sau *foarte răi*, ale căror suflete post-mortem au căpătat un caracter sacral puternic pentru că au protejat familia, neamul, comunitatea sătească, ca unități etnosociale, sau pentru că au persecutat și înspăimîntat aceleași unități etnosociale.

Dintre daimonii antropomorfi ne propunem să schițăm atîta cît este necesar sub raport mitologic : *strigoii*, *moroii* și *spiridușii*.

În română termenul *strigoi* provine din latină, de la *striga*, care înseamnă bufniță, fermecătoare, duh necurat. Striga își striga noaptea numele sau chema pe nume pe cei ce voia să-i piardă. După Dimitrie Cantemir [14], „striga provine de la cuvîntul grecesc στρίγλη care înseamnă azi [1714?] în Moldova același lucru ca și la români *striga*, adică o *vrăjitoare bătrînă* care prin puterea ei drăcească omoară, nu se știe cum, pe copiii nou-născuți. Superstiția este foarte răspîndită mai ales la transilvăneni, căci ei zic că, atît cît umblă striga, copiii, fără a suferi de vreo boală mai înainte, sînt găsiți în leagăn fără suflare" [15]. Mitonimul *striga* este probabil indo-european.

După consemnarea lui Dimitrie Cantemir, întîlnim în secolul al XIX-lea în presa zilnică și revistele general-culturale din Transilvania, Moldova și Muntenia, nenumărate relatări despre strigoi și strigoism, metode magice de prezervare împotriva lor și chiar metode administrative de apărare a persoanelor ce credeau că sînt urmărite de strigoi [16].

Referințe științifice despre strigoi la români întîlnim și în opera lui Theodor Burada [17].

După dînsul, termenul de strigoi e general la ramura dacoromână și la macedoromâni, iar cel de vampir la meglenoromâni.

Strigoii sînt făpturi mitice sexuate de ordin inferior, care joacă un rol important în daimonologia română. Cutumiarul românesc menționează două soiuri de strigoi : așa-zisul „strigoi viu" și „strigoi mort", mai precis, om-strigoi și mort-strigoi. Deosebirea între aceste două soiuri de strigoi ține de proveniența lor, de structura malignă și capacitatea de a face rău omului.

Omul provine strigoi din *naștere* sau dintr-o *viață convertită la daimonism*. Din naștere poate fi progenitura unui strigoi sau strigoaice. Anumite indicații și semne corporale și fiziopsihice marchează *fătul-strigoi :* dacă la naștere e al șaptelea prunc de același sex, dacă se naște cu căiță pe cap pe care fătul o mănîncă îndată, dacă un picior e cu copită, dacă părul e roșcovan și șira spinării e terminată printr-o coadă cu păr pe ea. În timpul vieții copilul se dezvoltă repede, e puternic, rău, chinuie și omoară animalele, simte plăcere să fie malițios, minte, înșală, fură, jură strîmb. Matur, strigoiul se cunoaște după aspectul general de spin, după coadă, după dentiție (dinții canini sînt proeminenți), după ochii însingerați și după răutățile pe care le face. Strigoaicele se nasc la fel ca strigoii, se cunosc după aceleași semne, însă sînt mult mai rele. Unele strigoaice se transformă în *vrăjitoare*.

Strigoii mai provin în viață și din *frații lunatici* cărora le-a murit perechea, dacă la moartea acestora nu au fost desfrățiți de morți și înfrățiți cu alți lunatici în viață.

Se credea că oamenii-strigoi în viață duceau o existență nocturnă. La miezul nopții, după primul „cîntec al cocoșilor în ceruri", în timpul somnului, le ieșea sufletul pe gură și sub înfățișarea unei umbre umane cutreierau

pustietățile satului sau gospodăriile rudelor, vecinilor și consătenilor și făceau cîte rele le treceau prin minte: uscau pometurile, luau mana grînelor și a laptelui, spurcau fîntînile, strigau pe nume, speriau și poceau trecătorii pe drum, răsturnau lucrurile în curțile și casele în care intrau. La a treia „cîntare a cocoșilor în ceruri" (la cîntători) sufletul oamenilor-strigoi se întorcea în trupul care dormea buștean. În timpul zilei omul-strigoi nu-și aducea aminte de ceea ce a făcut în timpul nopții, decît dacă oamenii mai îndrăzneți îi aținuseră calea și îi însemnaseră chipul prin vreun semn anume.

Cînd oamenii-strigoi ieșeau la miezul nopții, în dosul casei lor sau la răspîntii, se dădeau de trei ori peste cap și se transformau în *oameni-fiare: oameni-cai, oameni-lupi, oameni-mistreți*. Astfel întruchipați dădeau tîrcoale satului, drumurilor dintre sate, măgurilor și prundișului apelor, lizierelor de pădure, și se țineau de rele. Uneori încălecau pe toiege vrăjite, pe mături sau chiar *păsări măiestre*, pentru a cutreiera în lung și-n lat lumea, și pentru a poci pe dușmanii lor sau pe cei bănuiți a-i dușmăni.

Anual oamenii-strigoi se întruneau trei nopți într-un fel de faste valpurgice: în noaptea de *sîn Toader*, de *sîn George* și de *sîntandrei*. De sîn Toader oamenii-strigoi se transformau în *caii de sîn Toader* (un fel de centauri), care cutreierau șezătorile pentru a pedepsi pe fetele și femeile care nu le respectau sărbătoarea. Atunci femeile ascundeau furcile, fusele, furculițele războiului de țesut, greblele și grapele ca să nu le străpungă cu ele caii Sîntoaderului. De *sîn George* oamenii-strigoi încingeau *hore aeriene* în jurul turlelor dărîmate de biserici și sarabande în cimitire părăsite sau la răspîntiile pustii. De sîn George pe *Muntele Retezat* strigoii și moroii care veneau de la mari depărtări, călări pe *limbi de melițe* și *cozi de mături*, alcătuiau conclavuri. Împotriva sarabandelor trecătorii zgîriau pe pămînt cercuri magice, în care intrau ca să se apere de puterea lor malefică. Iar de Sîntandrei oamenii-strigoi cutreierau după capriciu casele oamenilor spre a-i pedepsi. Cei care erau înspăimîntați se apărau ungînd toate intrările (uși, ferestre, hornuri) cu usturoi și întorcînd toate vasele cu gura în jos, spre a nu sări în ajutor strigoilor ca să intre în case și să-i pocească[18].

Pentru *daimonologia morții* cea mai semnificativă categorie de strigoi erau *morții-strigoi*. Erau închipuiți ca demoni malefici, indiferent de proveniența lor, din *oameni demonici* născuți strigoi sau din *oameni nedemonici* deveniți strigoi prin moarte.

De obicei, *un om-strigoi* din naștere, după moarte se transformă automat într-un *mort-strigoi* sau într-un *cadavru viu*, afară de cazul că la moarte nu era *desstrigoizat*. În concepția mitică mortul-strigoi deține o putere demonică mai mare decît a avut-o în viață ca om-strigoi.

Morții-strigoi își conservau fizionomia umană nedescompusă în mormînt. Ieșeau la miezul nopții prin găuri sepulcrale făcute de ei și se transformau în animale domestice sau sălbatice, vagabondau noaptea pînă la cîntători. Ca și oamenii-strigoi, morții-strigoi erau extrem de răi. Abăteau molime peste sate; înnebuneau oamenii de spaimă; poceau, schilodeau și chiar omorau. Răvășeau gospodăriile rudelor, prietenilor și vecinilor, și chiar ale unor persoane necunoscute.

Mormintele de strigoi se cunoșteau după găurile pe care le aveau la capul lor lîngă stîlp. În aceste găuri se înfigeau stîlpi ca să împiedice ieșirea strigoiului din pămînt.

Strigoii și strigoaicele umblă cu precădere în anumite zile din an: de Anul Nou (în noaptea sf. Vasile), de sf. Gheorghe și de sf. Andrei. În toate aceste nopți se strîngeau în locuri pustii, la biserici ruinate, în luminișuri de pădure, și făceau *hore aeriene* sau *sarabande terestre*. În aceste nopți își desfășurau întreaga lor măiestrie daimonică. Îndeosebi în noaptea sf. Andrei oamenii luau măsuri preventive de apărare împotriva strigoilor. Poveștirile despre această noapte au constituit o temă folclorică de predilecție a literaturii populare, ca și a literaturii culte.

În timpul anului strigoii și strigoaicele, după ce cutreierau satele și strîngeau unelte de melițat, de săpat și grăpat, mături și furci, se alcătuiau în grupe rivale care mergeau în crucile drumurilor sau la *hotarele satelor*, unde se băteau între ele sau cu alte făpturi daimonice care bîntuiau aceste locuri consacrate.

Între strigoi și alte făpturi daimonice (pricolici, tricolici și vîrcolaci) s-au făcut și se fac *confuzii de structură și funcțiune mitică*. Asupra acestor confuzii vom reveni la locul cuvenit.

Tot un fel de strigoi erau considerați și *moroii*, termen indo-european (comun la albanezi *mora* — „vis oribil"; slavi *mora* — tot „vis oribil"; ruși *kikimora*; francezi *cauchemar*; in vechea engleză *marnt*: în germana medievală *mahr*; la germani *mara*, *mahr*; în lituaniană *maras*; în cehă *murama*; în latină *mors*; în rusă *mora*). Ca *demon*, moroiul se încadrează în familia acelor spirite care în Grecia antică se numeau *Ephialtes* și *Satyres*, la celți *Dussi*.

În daimonologia morții la români, moroii sînt făpturi infernale ce provin din prunci care, după credința străveche, au murit în *condiții* anormale (nașterea *de-a-ndaratelea*, *mîncarea căiței*, *înăbușirea în scutece*, *înecarea în copaie la scăldat* etc.) sau, după credința ortodoxă, pruncii care *nu au fost botezați*. Moroii sînt *un fel de strigoi* de gradul doi, care își chinuiesc părinții în timpul somnului, îndeosebi mamele, cu coșmaruri.

De aceea fac parte din categoria demonilor numiți de latini *incubi*. Ca incubi se abat noaptea la casele în care s-au născut și chinuie în somn, îndeosebi, pe fostele lor mame. Se așază pe pieptul lor, le înăbușă răsuflarea și le fac să aibă *coșmare*, în care subiectul principal sînt chiar ei, înainte de a muri ca prunci.

5. Daimonii antropozoomorfi și zooantropomorfi. — Din această categorie fac parte *pricolicii* (sau priculicii). Pricoliciul, după Dimitrie Cantemir, „are același înțeles ca la francezi *loup-garou*; ei cred că oamenii se pot schimba în lupi și în alte fiare de pradă și că își însușesc într-atît firea acestora, încît se reped și sfîșie atît oamenii, cît și dobitoacele".

După D. Cantemir, s-au scris despre pricolici cîteva studii de tip micromonografic, care din punct de vedere mitologic aduc noi aspecte în cunoașterea lor.

Tudor Pamfile consideră *pricolicii* „o altă înfățișare a strigoilor", sau drept „strigoii întrupați în animale", adică strigoi zoomorfi, niște *fantome de animale*. De obicei pricolicii sînt înfățișări de „oameni-lupi". Pricoliciul este deci confundat cînd cu strigoiul, cînd cu moroiul, cînd cu tricoliciul, cînd cu alte animale divine, însă malefice.

O dublă definiție a pricoliciului o dă Artur Gorovei, care consideră pricoliciul întîi un mort care iese adesea din mormînt, în chip de *animal malefic* (lup, cîine sălbatic, hienă), pentru a face rău oamenilor. În acest caz nu trebuie confundat cu un rozător de mărimea șoarecelui, care mănîncă alune în păduri, numit chiar „priculici" (Myoxus avellanarius), „alunar" sau „pis". Dar îl considera și pe al nouălea frate dintr-un grup de nouă frați lunatici; în acest caz pricoliciul nu trebuie confundat cu *vîrcolacul* (la bulgari *vurkolaku*), care este o făptură daimonică jumătate om — jumă-

tate lup. După considerația străveche, vircolacul se urcă in cer, pentru a mușca din lună sau din soare, provocind astfel eclipse. Pricoliciul nu trebuie confundat nici cu *tricoliciul*, care, cum vom constata îndată, este uneori omologat, nu identificat, cu o altă făptură daimonică din aceeași familie.

Înfățișarea pricoliciului, ca și temperamentul și caracterul lui sînt zooantropomorfe. Uneori poartă *cap de om pe trup de lup*, alteori *cap de lup pe trup de om*. În prima ipostază reprezintă *figurarea* monstruoasă a unei pseudometamorfoze, în a doua ipostază *figurează carnasierul în starea lui demonică*. E un daimon care acționează numai noaptea, în pustietăți, păduri neumblate și răscruci de drumuri între sate. Din cauza firii lui murdare și a hrănirii lui cu animale bolnave sau cadavre este considerat purtător de boli, boleșnițe și epidemii. Viața lui este limitată; trăiește în medie puțin, cît un lup. Dacă pricoliciul este desdaimonizat, atunci poate trăi normal o viață de om. Se credea că împotriva puterii daimonice a pricoliciului se putea folosi *o iarbă rozacee* care crește în păduri în locurile unde *un om malefic* sau un lup, dîndu-se noaptea de trei ori peste cap, se transformă în pricolici. Numele acestei ierbi este „coada pricoliciului" (Aruncus silvestris).

Tot din categoria *daimonilor antropozoomorfi* sau *zooantropomorfi* fac parte și *tricolicii* (sau triculicii), al căror nume e de origine greacă (θρίξ, τριχός = păr și λύκος = lup), care înseamnă *om cu păr de lup pe el* și provine dintr-un lunatic. În credința populară tricolicii erau progeniturile unor *lupi fantastici* sau *lupi infernali* care se încrucișaseră cu femei ce aveau coșmare senzuale, în păduri, sau *lupoaice fantastice* sau *infernale* care se încrucișaseră cu bărbați în aceleași condiții nocturne și silvestre. Tricolicii umblau năuci in nopțile cu lună plină, carnasieri posedați de demonismul distrugerii a tot ceea ce este viu. Se hrăneau îndeosebi cu mînji din herghelille care pășteau pe dealuri cu fînețe, însă cînd mîncau mînji se transformau în *mînji-lupi*, pentru a devora herghellile din care proveneau.

Din cauza triplei lor naturi carnasiere (uman-carnasiere, canin-carnasiere și cabalin-carnasiere) tricolicii au fost considerați instrumente daimonice ale unei *divinități chtonice* de tip lykantropic, a cărei transsimbolizare aparține românilor.

Tudor Pamfile compara însușirile tricoliciului cu însușirile *Joimăriței*, făcînd confuzii între categoriile lor mitice.

Printre făpturile daimonologice de tip *antropomorf* și uneori zoomorf face parte *spiridușul*. El este *un daimon domestic*, în general benefic, care în anumite împrejurări poate fi malefic. Echivalent la polonezi cu *spiryłušek* sau *skrzat*, la slovaci cu *skriatok*, la cehi cu *skrietek*. Anca Irina Ionescu[19] consideră că termenii slavi ai spiridușului sînt de influență germană, venind de la teutonul vechi *Scrat* (în germana modernă *Schrat*, *Schrate*), care înseamnă „duh al văilor și pădurilor" și se obține la fel ca și spiridușul la români. Spiridușul se numește *kisértet* la maghiari, στοιχειό la greci moderni.

Spiridușul omologat cu un daimon mic, un *drăcușor*, este un fel de *homunculus*[20]. Între daimonologia mitică română și alchimia medievală, în privința *spiridușului*, nu există decît vagi analogii. *Homunculus*-ul este un „*omuleț artificial*", pe cînd spiridușul este un *omuleț miniatural*. El are o viață limitată. Omologarea cu un drăcușor se face pentru puterea daimonică. Spiridușul convertește răul în bine și invers. În superstițiologiul popular spiridușul putea fi obținut printr-un procedeu magic, de *vrăjitorii*

profesioniști, dar și de *oamenii de rînd*, care credeau în rostul și puterea lui. Vrăjitorii și oamenii de rînd il obțineau prin același procedeu, dar îl foloseau pentru scopuri diferite. Luau un ou părăsit de la o puică neagră care a ouat înainte de Paște cu 9 zile și îl cloceau la subțioară. În noaptea Paștelui, cînd se cînta Învierea, cel ce îl clocea trebuia să spună: „Și al meu a înviat!" *Spiridușul* lua atunci forma unui *omuleț* de-o șchioapă, sau a unui *șarpe mic*, sau a unei *găini* mici, dar și o formă nevăzută, în care caz prezența i se simțea prin atingerea acestuia de obiecte, prin rîsul lui chițcăit și dese șoapte în urechea stăpînului lui. Numai la solicitarea stăpînului se făcea văzut. Atîta timp cît era hrănit bine cu miere, miez de nucă și alte fructe alese, culcat într-un vas de lut curat și lăsat uneori să zburde prin casă, stăpînul lui îi putea cere să-i îndeplinească orice dorință. Vrăjitorii le cereau să le îndeplinească acțiuni pe care ei nu le puteau îndeplini, iar oamenii de rînd să le procure bani, bijuterii, animale, proprietăți și alte satisfacții. Darurile spiridușului erau fermecate: odată folosite, consumate, înstrăinate, se întorceau înapoi, ca prin minune, la cel care le-a solicitat. Viața și puterea *spiridușului* nu erau nelimitate[21]. Se curmau cînd stăpînul abuza de puterea lor sau cînd nu-i mai îngrijea cum trebuie. Atunci din daimon benefic spiridușul devenea malefic; putea atrage asupra stăpînului și a casei lui toate nenorocirile posibile. În acest caz stăpînul lui (vrăjitorul sau omul de rînd) recurgea la un *rit apotropaic* combinat cu un *rit de distrugere*. Îl lega într-o basma, îl ucidea și îl vindea astfel pe două parale, sau îl îngropa într-un loc spurcat. Altfel sufletul stăpînului lui după moarte intra în posesia spiridușului, care îl chinuia îndoit de cît a fost el chinuit în viață.

Aceste două tipuri de daimoni antropomorfi și daimoni antropozoomorfi (sau zooantropomorfi) puteau fi *desdaimonizate* prin rituri speciale. Desdaimonizarea strigoilor se numește *desstrigoire*, a moroilor *desmoroire*, a pricolicilor *despricolire* și a tricolicilor *destricolire*.

Distrugerea daimonismului malefic a urmărit să preîntîmpine și prezerve în viață sau după moarte chinurile și dramele pe care acești daimoni le provocau în familiile lor sau în comunitatea lor sătească.

Desstrigoirea prezintă două faze: una *preventivă* și una *curativă*. În legătură cu *desstrigoirea* preventivă, *vrăjitoarele satelor* aplicau *femeilor sterpe*, pentru a le reda fecunditatea, sau *celor care erau însărcinate*, pentru a le salva copiii la naștere, *talismane-coliere* numite popular și *brîie ale strigoilor*.

6. Talismane antidemonice. — C. Nicolaescu-Plopșor a descoperit patru asemenea baiere ale strigoiului[22]. Alcătuirea unui asemenea baier și ritul folosirii împotriva strigoiului este o operație magico-mitică: „Femeile care doreau să aibe copii se sfătuiau cu vrăjitoarea [satului] (...) Femeia interesată trebuia să aducă nouă obiecte diferite de fier, complet uzate, însă obligată să le găsească la întîmplare: fier de plug, lanț, cheie etc.

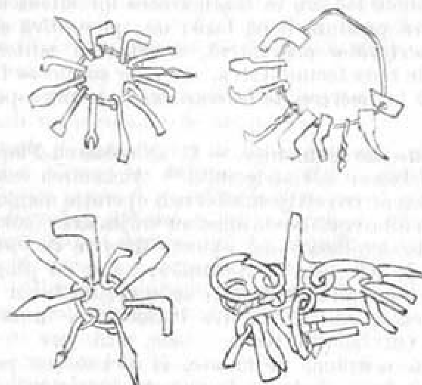
Aceste obiecte erau încredințate unui meșter fierar în vîrstă, care lua din fiecare o bucată, din care făurea brelocuri ce imitau obiectele găsite (lopețică, seceră, șurubelniță, secure, cheie, răzătoare etc.). Confecționarea trebuia să se facă noaptea, pe tăcute, și nici să știe pentru ce lucrează. Uneori fierarul trebuia să le confecționeze [brelocurile] dezbrăcat, gol. În loc de plată primea *un pui negru*, care era numit *cap negru*. Amuleta [astfel confecționată] era vrăjită. Vrăjitoarea introducea amuleta într-un vas nou de lut, cu un fluture de noapte numit *striga*. Vrăjitoarea rostea incantația: « Fiare, de cînd v-am alcătuit/ nu ați făcut nici o muncă; / acum vă dau o muncă anume, / de-a merge să căutați / de a săpa tot pămîntul/

„ca să aduceţi pentru (...) [numele femeii] / copilul dorit, / cu gene lungi, / cu gură plină de miere». Femeia purta brîul amuletă în jurul taliei pînă la primele simptome de însărcinare şi (uneori) chiar pînă la naşterea copilului (...) Atunci făcea să sune brelocurile pentru a îndepărta spiritele rele"[23].

C. Nicolaescu-Plopşor susţine că între *colierul descoperit la Şimlăul Silvaniei* in 1787 în Transilvania şi studiat de Artur Haberlandt [24] şi *baierele strigoiului* descoperite de dînsul în trei localităţi (din Oltenia şi Muntenia) există o triplă legătură: *tipologică*, de *origine magico-rituală* şi de *arie de difuziune geografică*.

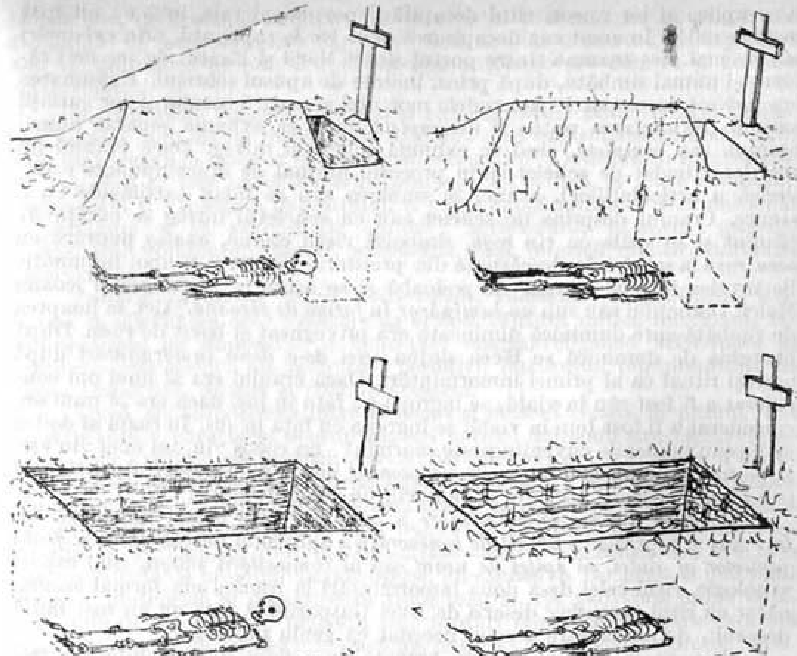
Colierul de la Şimlăul Silvaniei descoperit în 1787, ca şi cele descoperite în 1939, provenind însă din 1910, au antecedente care istoriceşte coboară pînă în epoca La Tène. Ceea ce inseamnă o continuitate remarcabilă. Deşi baierele-amulete descoperite aparţin la trei epoci istorice diferite, ele pot constitui verigile aceluiaşi lanţ de credinţe, datini şi tradiţii cultural-istorice. Diferenţa de materiale şi de tehnică a figurării între colierul de la Şimlăul Silvaniei şi colierele olteneşti se datoresc: 1) clasei sociale căreia aparţin amuletele şi 2) figurinelor antropomorfe ale „viitorilor copii", cu cap fără păr, fără indicaţia sexului şi fără alte detalii morfologice — ceea ce inseamnă că posesoarea „făcea apel la venirea pe lume a copilului fără a preciza sexul".

Credinţa străveche că *brîul strigoiului* prezerva pe mamă de a naşte un „copil-strigoi" ţine deci de *ritul preventiv al desstrigoirii*. Simeon Florea Marian se referea la un rit criptic similar, însă curativ, practicat în cerc restrîns de iniţiaţi, prin desstrigoirea unui cadavru: dezgropare, decapitare şi punerea capului în sicriu [cu faţa în jos], pentru a nu se mai scula din morţi şi face rău celor vii [25]. Charles Laugier descrie un alt *rit criptic curativ*, însă al *desmoroirii unor animale domestice moarte*, considerate moroi. Desmoroirea animalelor moarte se făcea tot prin decapitare, incinerarea capetelor şi îngroparea oaselor calcinate şi a cenuşei în locuri ascunse



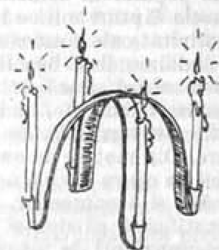
Baierele strigoiului, după C. N. Plopşor.

7. Decapitarea postsepulcrală. — Contrariu, daimonii buni erau invocaţi prin *rituri de solicitare* sau *de mulţumire*. Cu toate că daimonii buni au fost consideraţi genii *protectoare* ale spiţei de neam şi ale comunităţii săteşti,



Decapitarea post-sepulcrală (faze).





→ Iconastas cu candelabru, special pentru cap.

li se aplica și lor uneori ritul decapitării post-sepulcrale, însă cu alt rost magico-mitic. În acest caz decapitarea avea loc la șapte ani, prin *exhumări rituale* mai ales toamna (între postul sîntei Mării și lăsatul de sec de Crăciun) și numai simbăta, după prînz, înainte de apusul soarelui. Exhumarea era *publică*, la ea participau rudele mortului și preoții satului și rar curioșii satului. Exhumarea putea fi *incompletă*, cînd se exhuma separat numai craniul, sau *completă*, cînd se exhuma scheletul întreg. Dacă craniul nu era dezarticulat de schelet (prin procesul normal de descompunere cadaverică a articulațiilor), atunci se smulgea sau se tăiau cartilagiile cu o secure. Craniul desprins de schelet sau cu scheletul întreg se curăța de pămînt și se spăla cu *vin roșu*, simbolul vieții eterne, *analog* pudrării cu *ocru roșu* la scheletele descărnate din preistorie pentru a fi apoi inhumate. Se învelea într-un ștergar de podoabă și se așeza in biserică sub icoana Maicii Domnului sau sub *un luminărar in formă de coroană*. Aici, in noaptea de simbătă spre duminică dimineața era privegheat și bocit de rude. După liturghia de duminică se făcea slujba *celei de-a doua inmormîntări* după același ritual ca al primei inmormîntări. Dacă craniul era al unui om considerat a fi fost rău in viață, se ingropa cu fața in jos, dacă era al unui om considerat a fi fost bun in viață, se ingropa cu fața in sus. În cazul al doilea se făceau pomenile cuvenite peste mormînt : un cocoș viu, un miel viu etc. și pe mormînt *un blid cu fructe*, *un pom de pomană* cu *păsări ale sufletului* (un fel de prăjituri atîrnate în ramuri), un colac, fructe și vin.

Această *a doua înmormîntare* a unui om care a fost bun avea loc *la 7 ani* și reprezenta un *rit de consacrare* a spiritului decedatului ca *geniu protector al gintei*, al *spiței de neam* sau al *comunității sătești*. Sub raport mitologic, ritul celei de-a doua inmormintări la români era formal asemănător cu ritul protoslav descris de Evel Gasparini [26], însă cu un rost mitic deosebit, de consacrare a celui decedat ca geniu protector.

Decapitarea post-sepulcrală, urmată de a doua înmormintare a resturilor corpului celor considerați *demoni răi* sau *demoni buni*, ține de habitatul trac nord-dunărean și coboară probabil pînă in neolitic. În aceste condiții se poate afirma că decapitarea post-sepulcrală este un substitut daimonologic al *cultului craniului* decapitat, care, la rîndul lui, face parte din cultul general al craniului. În iconografia referitoare la cultul Cabirilor [27] se menționează grija deosebită a celor doi frați Cabiri pentru *capul decapitat* al celui de-al treilea frate. Capul celui de-al treilea frate, infășurat într-un ștergar, era transportat la poalele *Muntelui Sacru* și acolo inhumat în secret, cu un *ceremonial funerar atribuit semizeilor sau eroilor mitici*.

8. Numele popular al demonului. — Cînd discutăm despre daimoni ne gîndim la acele făpturi mitice inferioare care se intîlnesc în mai toate domeniile de activitate ale cosmosului, ale Terrei și ale vieții umane. Activitatea duală a daimonilor, benefică sau malefică, e prezentă în ceea ce numim *realitatea mitică*. Dacă ar fi să prezentăm in acest capitol toate făpturile daimonice cunoscute, ar însemna să reducem mitologia la prima parte din tematica ei esențială. Se poate pune întrebarea de ce nu operăm această reducere. Din motive de *ontologie mitică*. Existența daimonilor este legată inevitabil de opera divină a Fărtaților, a divinităților în subordinea acestora, a eroilor și a oamenilor. Nu ne permitem să răsturnăm ordinea mitologică a justificării existenței și acțiunii daimonilor făcîndu-i factori principali și răspunzători de tot ce se petrece în cosmos, de care depinde activitatea semidivinităților, divinităților și eroilor mitici. Daimonii sînt *semidivinități mitice* ce depind de destinul cosmosului și, ceea ce este mai important, de destinul omului. Așa se face că prezența lor in mai toate sectoarele de activitate umană, chiar cînd aceștia urmăresc să împiedice sau să degradeze pe om, îl remodelează ontologic și-l face să-și domine slăbiciunile.

În capitolele consacrate fiecărui compartiment de activitate divină sau umană vom întîlni puzderii de daimoni, unii mai sofisticați decît alții, care însă repetă la puterea *n* rostul daimonismului în *mitogoniile* menționate de noi. Așa se face că descoperim prezența lor activă în toate coclaurile cosmosului și văgăunile pămîntului, și chiar subpămîntului. Dar daimonii se întîlnesc și în activitățile omului : agricultură, păstorit, pescuit, apicultură, vînătoare, minerit, gospodărie, casă, biserică, cimitir, mormînt, răscruci etc.

Integrat în marile religii universaliste, îndeosebi în creștinism, daimonul a căpătat un sens peiorativ de demon, făptură mitică inferioară, iar *daimonismul* de *demonism*, o concepție magico-religioasă referitoare la spiritele-instrumente ale corupției, perdiției, huzurului, promiscuității, în lupta împotriva religiei și riturile acesteia.

După noi, deosebirea între *daimoni* și *demoni* constă în primul rînd în structura și caracterul acestor *făpturi mitice* : daimonii sînt *făpturi bivalente*, care exprimă un dualism convertibil între cei doi poli ai lui, o dedublare ontologică, specifică fratrocrației demiurgice a Fărtatului și Nefărtatului. Caracterul daimonului reflectă antinomiile prin polisemii și totodată conciliații. De aceea ei pot fi cînd buni cînd răi, fără ca prin aceasta să ajungă la un monism irezolut. În ambele cazuri, bunătatea sau răutatea lor e călăuzită de principii morale opuse, nu exclusive. De aceea ei mai mult inspiră, protejează și dinamizează viața omului, rar provoacă indiferență, dezechilibru. În schimb, demonii sînt făpturi monovalente care exprimă o singură structură ontologică, specifică naturii lor maligne, ce promovează răul : infirmitatea, boala, suferința și chiar moartea. Demonul nu are scrupule în acțiunea lui. Singura divinitate în care crede e Nefărtatul ; combate monoteismul religios creștin. În alt sens, monoteismului Nefărtatului se opune dualismul Fărtatului. Din unele activități ale lui poate rezulta binele nu însă conștient, ci din incapacitatea de a sesiza rostul adînc al vieții în cosmos. Criteriile lui sînt antimorale : cultivă viciile împotriva virtuților.

Dar deosebirea esențială constă mai ales în libertatea de acțiune : daimonii acționează în cadrul unei libertăți concepute în spiritul ordinii și creației demiurgilor cosmici, pe cînd demonii în spiritul anarhiei, dezordinii, distrugerii a tot ceea ce a fost creat de Fărtat.

Demonologia și-a extins sfera de la studiul *daimonilor concilianți* la *demonii antitetici*, indiferent de confesiunea creștină, mahomedană etc. În contextul demonologiei au fost incluși deci, pe lîngă vechii daimoni mitici, cărora li s-au atribuit alte calități și metamorfoze mitice, și demonii creați de confesiunea religioasă dominantă în stat. Demonii devin făpturi suprafirești, exclusiviste, naturi eminamente negative, distructive, impudice, maligne.

Demonologia mitică intră astfel în competiție cu mitologia arhaică autohtonă și cu angelologia și hagiografia religiei creștine ortodoxe.

În demonologia mitică ortodoxă, Nefărtatul este preluat, transfigurat și adaptat teomahiei creștine, devenind astfel reprezentantul unicei puteri a răului în lume, împotriva căruia creștinismul duce o luptă de exterminare. Ceea ce înseamnă că monoteismul creștin își impune principiile cu argumen-

tele dualismului general-uman. Așa se face că Nefârtatul este proclamat și implicat de mitologia creștină în conformitate cu religia de stat drept căpetenia demonismului în lume. Omologat cu *Belzebut*, căpetenia diavolilor din Noul Testament, cu Lucifer, căpetenia îngerilor căzuți în păcat, și cu *Satana* (acuzatorul) din Vechiul Testament, Nefârtatul devine „zeul întunericului", Diavolul (prin excelență *diabolos*, adică „calomniatorul"). Noi vom folosi în prezentarea demonologiei mitice ortodoxe pentru Nefârtatul remodelat mitic numele de Satana.

Nefârtatul în metamorfoza Satanei este imaterial, invizibil, omniprezent. În antropomorfozele lui rare se înfățișează ca un bărbat în toată firea, înalt, voinic, cu privire scînteietoare, cu părul roșcovan, cu lobii frontali înmuguriți de cornițe, cu aripi care fîlfîie întuneric în jurul lor. În mitologia creștină reprezintă *ipostaza Nefârtatului* frămîntat de *nostalgia paradisului pierdut*, de orcanele cerului și aurorile cosmice, fremătînd de trădarea lui fraternă, de negurile spirituale și zavistia ce o trenează într-o viață blestemată, fiind totodată exponentul unei noi mitologii în versiune confesională ortodoxă.

Numai gîndind la instăpînirea pierdută a cerurilor și pămîntului, la înlocuirea Fârtatului, Nefârtatul s-a prăbușit în hău, cu cetele lui îngerești. În căderea lui vijelioasă, care i-a străfulgerat o clipită mintea, s-au umplut văzduhurile, pămîntul, apele și subpămîntul de îngeri căzuți, înnegriți de ciudă și spaimă, de smoala topită și fumul ei negru. Fârtatul, în bunătatea lui fraternă, a oprit căderea cînd Nefârtatul a ajuns în inima fierbinte a pămîntului. În ipostaza lui de căpetenie a demonilor, Nefârtatul copleșit de ură s-a prefăcut în Satana, și îngerii lui în diavoli. Odată oprită căderea îngerilor, aceștia au rămas suspendați la nivelele cosmice și terestre la care au ajuns. La aceste nivele au continuat să-și ducă de atunci existența. Ceea ce înseamnă că imperiul lui Satana e pretutindeni și nicăieri în cosmos și pe pămînt. Așa se face că demonii activează pe cont propriu în opera lor de dezagregare și distrugere a creației rămase în stăpînirea Fârtatului. Iar Satana (Acuzatorul) continuă să combată cu arme noi ceea ce el gîndește că este impostura creatoare a Fârtatului.

În inima pămîntului, în grabă Satana a început să-și zidească Iadul, o cetate dorită inexpugnabilă pentru teomahie, care a ieșit numai o hrubă infectă, întunecoasă, străbătută de magmă incandescentă și neguri pestilențiale, de urlete și vaiete, în care mișună toate fâpturile teratologice create de Nefârtat, prin care acesta infirmă în cosmogonie opera divină a fratelui lui, Fârtatul. Iadul devine astfel *centrul infernizării Cosmosului*.

Conform mitologiei populare creștine, Satana nu a ieșit din cetatea lui, Iadul, decît în cîteva împrejurări excepționale. De două ori s-a urcat în ceruri, întîi în *Grădina Raiului*, travestit în balaur, pentru a ademeni pe primii oameni care stăteau acolo liniștiți și fericiți. A doua oară pentru a fura *podoabele Raiului*, veritabile însemne ale puterii divine a lui Dumnezeu. A treia oară s-a urcat numai pe pămînt pentru a încheia *un contract de cumpărare a sufletului lui Adam și al urmașilor acestuia*, în schimbul instăpînirii pămîntului arid pentru cultivarea bucatelor de care oamenii aveau nevoie [28]. A patra oară s-a urcat iar pe pămînt, pentru a seduce pe Eva, cu care a avut un copil infernal, „cu șapte capete", copil pe care Adam l-a decapitat îndată după naștere. Iar a cincea oară s-a urcat tot pe pămînt, pentru a se împreuna cu Muma Pădurii metamorfozată în fecioară extrem de frumoasă, cu care a avut un copil pe care l-a numit, după unele legende,

Satanailă, după altele, *Sarsailă*. Acesta a devenit *arhedemon* (similar lui arheangelos), căpetenia demonilor întrupați în ceata zmeilor. De aici îi vine și numele : „Craiul zmeilor".

În toate ascensiunile lui în ceruri și pe pămînt, Satana s-a strecurat prin *Gîrliciul pămîntului* (care se află undeva în Carpații vulcanici) ca un vîrtej de Vîntoase, însoțit de escorta lui de arhedemoni și diavoli.

Unii oameni invocau sprijinul Satanei în „liturghii diavolești", susținute de un fel de preotese numite *vrăjelnițe*, la „altare păgîne", ascunse în văgăuni și în peșteri. Hronografele vechi pomenesc de *vrăjelnițe* care, după Tudor Pamfile, sînt moștenitoarele înțelepciunii magice a sibilelor.

Într-un studiu consacrat numelui dracului în românește, G. Pascu [29] trece în revistă 82 de nume (apelative, metaforice, eufemistice) menționate de poporul român în demonologia lui mitică, de ordin arhaic și de ordin creștin. G. Pascu consideră aceste nume „date după diferitele *însușiri* pe care li le atribuie poporul", dar și după diferitele *reprezentări* teratomorfe pe care le iau în activitatea lor.

După originea lexică a numelor am ajuns la următoarea microstatistică. Din analiza celor 82 de nume, la care s-ar mai putea adăuga încă circa 8 nume, deci în total 90 reiese următoarea situație :

Tabel de originea numelor
(microstatistică)

	DACE	LATINE	SLAVE	DIVERSE	TOTAL
număr	4	35	30	21	=90
procente	4,4%	38,8%	33,3%	23,3%	=99,80%

Sub raportul structurii și al caracterelor mitice, la cele 82 + 8 fâpturi demonice, situația își schimbă proporția, ceea ce denotă permanența unor structuri și caractere mitice în demonologia mitică română :

Tabel de structuri și caractere mitice
(microstatistică)

	DACE	LATINE	SLAVE	DIVERSE	TOTAL
număr	35	30	15	10	=90
procente	38,8%	33,3%	16,6%	11,1%	=99,80%

Cum constatăm din nou din microstatistica noastră, predomină întîi structurile și caracterele mitice dace și în al doilea rînd structurile și caracterele latine, în ambele cazuri numele slave trec pe planul al doilea, iar structurile și caracterele diverse trec pe planul al treilea. Ceea ce înseamnă că fondul dac (sau daco-latin) deține întîietatea. Microstatistica noastră s-ar putea să nu fie edificatoare. Numele slave reprezintă, în parte, unele infiltrații mitologice în perioada de conviețuire româno-slavă și, în parte, efectul înlocuirii de nume autohtone cu nume slave în perioada

dominării limbii slavone în biserică și a luptei bisericești împotriva supraviețuirilor mitice zise „păgine" sau „diavolești" în limba română.

Din aceste numiri se poate desprinde funcțiunea ierarhică a diavolilor, ființe spirituale, invizibile, sexuate și muritoare. Numai prolificitatea lor uimitoare scapă demonii de la pieire, căci pier cu nemiluita în participarea lor la teomahie. Dogma religioasă referitoare la spiritele rele menționează că „diavolii sînt îngerii lui Satana". Tradiția mitică creștină susține că moartea a intrat în lume prin pizma și căderea diavolilor [30].

Satana a organizat îngerii negri în cete și ierarhii diavolești: în văzduh pe „vameșii văzduhului", pe pămînt *duhurile teriomorfe*, în ape diavolii acvatici.

Din analiza lexicală a numelor populare date diavolilor, constatăm mulți termeni slavi care au intrat în limba română pe trei căi: 1) prin influențe lingvistice reciproce în perioada conviețuirii romano-slave; 2) prin intermediul limbii slavone în care se oficia slujba religioasă și 3) prin unele secte religioase. În lupta ei, biserica creștină de rit ortodox a folosit împotriva rămășițelor „păgine" de mentalitate: anatema, blasfemia, dar și apelative, eufemisme sau metafore care calificau pe diavoli drept instrumente ale Satanei.

Numirile slavone nu au slavizat însă caracterul mitic autohton al acestor făpturi demonice, în primul rînd pentru că atît daimonologia autohtonă, cît și aceea slavonă antecreștină aveau un fond mitologic comun, cel indo-european, și, în al doilea rînd, pentru că făpturile daimonice de factură indo-europeană s-au detașat, înainte de contactul cu slavii, de masa indo-europeană, au căpătat individualitate și personalitate mitică proprie ecosistemului carpatic, deci o amprentă aparținînd poporului român. Cum limba slavonă din biserică nu a slavizat poporul român, nici denumirile slave sau unele altoiuri metamorfice slave imprimate vechilor daimoni nu au slavizat daimonologia mitică română. E, în alți termeni, o situație similară cu daimonologia slavă, care, cu toate influențele asiatice survenite în timpul marilor migrații mongoloide, a rămas slavă în structura și expresia ei mitologică.

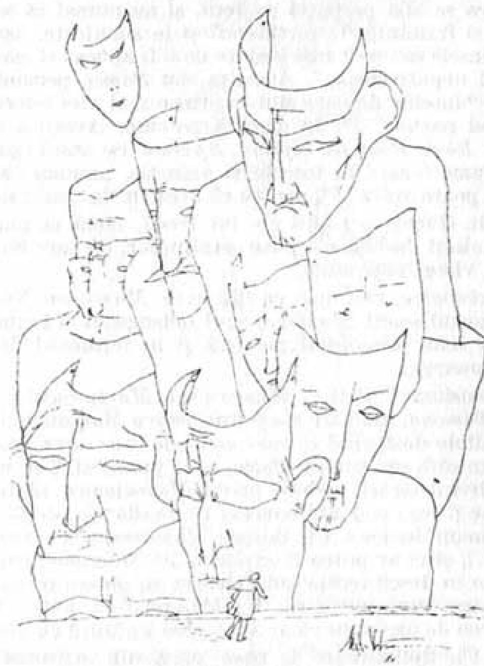
Iconografia sacră a diavolului reprezentat în frescele interioare din naos și pronaos, sau exterioare din pridvor sau murii expuși intemperiilor la bisericile de țară și mănăstirile (îndeosebi moldovenești), ca și iconografia laică a cărților apocrife, a ceasloavelor și pravilelor miniate, ca și a litografiilor populare, reprezintă pe diavol „ca șchiop (claudicat) și diform; negru, acoperit cu păr, cu ochii roșii-scînteietori, cu coarne și cu copite" [31].

Profilul spiritual general al diavolului aduce cu al unui om mic la suflet, prost, viclean și pătimaș. Lazăr Șăineanu descrie astfel profilul spiritual al diavolului după basmele române: „în ciuda puterilor sale magice, necuratul trece [în popor] drept tipul prostului și tîmpitului" [32]. Numai așa se poate explica cum „femeile meștere", moașele și vrăjitoarele dețin puteri nelimitate asupra diavolului, întrebuințîndu-l în activitățile și incursiunile lor ca animal de povară. De altfel, după o expresiune populară, „dracul e calul babelor". Prin puterea lui magică diavolul se poate preface în orice arătare sau făptură, afară de oaie, albină și arici. „Necuratul nu se poate preface în *oaie*, pentru că oaia e blagoslovită și cînd se culcă își face cruce cu piciorul", în arici pentru că ariciul e „sfetnicul lui Dumnezeu" și nici în albină pentru că albina e „sluga lui Dumnezeu".

G. Pascu, paralel cu semantismele luate în considerație, descrie înfățișările lui. Pentru că diavolul este mic este numit *Micuțul*, *Michiduță*, *Nichiduță*, *Chiduță*; pentru că e negru e numit *Cătănuță*, *Întunecatul*, *Negrilă*, *Murgilă*; pentru că are coadă e numit *Codea*, *Codilă*, *Încodatul*, *Codarcea*; pentru că are coarne: *Cornea*, *Cornoratul*, *Încornoratul*; pentru că e șchiop: *Chiopul*, *Cel cu un picior*, *Tîrîie piciorul*; pentru că are ochii roșii: *Sîngeriul*, *Roșcatul*; pentru că poartă tichie: *Tichiuță*, *Aghiuță*; pentru că e urît: *Hidache*, *Frumosul din umbră* etc. Lăcașurile lor pămîntești sînt *tainițele*, *văgăunile*, *pustietățile*, *mlaștinile*.

Cele 82 de nume românești ale dracului relevate de G. Pascu plus alte 8, deci în total 90, aduc prețioase indicații în privința ierarhiei demonilor în concepția mitică creștină populară. Cum vom constata, ierarhia demonilor mitici ne va face să înțelegem pe de-o parte *unele* aspecte acum depășite ale concepției sătești despre viață și moarte, în trecutul poporului român, și pe de altă parte rolul copleșitor al credinței în diavol, în viața sătească în această perioadă.

9. Categoriile de demoni după nivelul cosmic de acțiune. — Demonii se împart inițial în trei mari categorii după nivelul cosmic la care au rămas suspendați în căderea lor din cer, care constituie de fapt mediul lor propice de activitate: *văzduhul*, *pămîntul* (cu munții, pădurile, apele) și *sub-*



Spaimele demonice, de Mihu Vulcănescu.

pămîntul. Categoria cea mai importantă pentru demonologia mitică populară creștină este aceea a *demonilor subpămînteni*, în care se află cetatea Satanei sau Iadul și cetățile unor făpturi pseudodemonice: *zmei*

de pe aşa-zisul *Celălalt tărîm*. În Iad locuiesc: *Satana, Aripile Satanei, Tălpile Iadului* şi *Tartorii dracilor, Mamoarca sau Mama dracilor, Arhedemonii* (un fel de arhangheli infernali) şi *demonii mărunţi*, care alcătuiesc oastea infernală. După oaste vin rîndaşii Iadului, apoi făpturile care sînt curierii între Iad şi demonii de la celelalte nivele şi medii de activitate demonică. Pentru a înţelege pînă unde s-a ajuns cu clasificarea ierarhică a unei singure specii de demoni vom da un exemplu. Dintre *Aripile Satanei* mai vestite prin activitatea lor sînt Avestiţa şi Irodiadele. Simeon Florea Marian susţine că Avestiţa sau *Samca* sau Spurcata este în fond un înger întunecos, „cel mai viclean şi mai periculos dintre toate spiritele necurate, care după unii are 19, iar după alţii 24 de numiri şi tot atîtea răutăţi în sine" [33]. Înfăţişarea frecventă a Avestiţei e de bătrînă în „pielea goală, cu ochii sticloşi, cu ţiţele pînă la genunchi, cu părul capului pînă la călcîie, cu unghiile ca secerile" [34], „cu patru picioare, cu păr de urs îmbrăcate" [35]. În această înfăţişare grotescă, antitetică, persistă elemente din legenda „minunilor sfîntului Sisoe" descoperită de B. P. Hasdeu şi comentată de Moses Gaster [36], în care se spune despre Avestiţa că e „un duh necurat cu ochii ca stelele, cu mîinile de foc, cu unghiile ca secerile şi cu părul pînă la călcăi" [37]. Ca duh necurat, Avestiţa „se arată femeilor îngreunate, mai ales cînd acestea se află pe patul naşterii, şi nu numai că le înspăimîntă, ci totodată le şi frămîntă, le tortureazăşi le sminteşte, aşa că cele mai multe dintre dînsele sau mor mai înainte de a fi apucat să nască sau rămîn schimonosite şi neputincioase". Avestiţa sau *Samca* personifică totodată „frigurile şi fierbinţelile de care sînt cuprinse mai ales femeile cele slăbănoage în timpul naşterii" [38]. În această postură, Avestiţa sau Samca se mai numeşte şi *Răul, Răutatea copiilor, Spasmă*. Se arată noaptea femeilor şi copiilor metamorfozată în insecte şi animale, „numai ca *oaie, viţel* şi *porumbel* nu se poate arăta" [39], pentru că acestea sînt animale sfinte.

Irodiadele (fiicele corupte ale lui Irod), nouă la număr, apar de asemenea ca duhuri diabolice, opuse serafimilor, cu care Satana se ridică în lume ca un vîrtej năprasnic.

Dintre drăcoaice, cea mai vestită este *Mamarca*. Numele pare că derivă din termenul semit *Mamona*, zeul belşugului şi luxuriei la sirienii antici, al cărui sens primordial persistă şi în termenul *Mamorniţa*, un alt nume al Mamarcii.

Ovid Densusianu [40] scrie: „*Mamora* sau *Marmorocul* (...) e desigur schimbat din *Mamona*, din care s-a putut deriva Mamonoi, ambele forme apărînd lîngă altele designînd *duhuri necurate* care aduc *pocitura* (pentru care exista şi un duh rău numit *Potca*, care poceşte). Tot ca un derivat din Mamona, alterat iarăşi, trebuie privit *Mamuloaica*, alături de *Mamulanu*, cum reiese şi mai clar din context: « de diavoli, de diavoloaice, de mamulani, de mamuloaice ». Cît despre *Mamorniţoi*, ce apare alături de *Mamorniţă* (...), şi el ar putea fi explicat din Mamona; cum amîndouă formele le găsim în descîntecele din Teleorman, putem presupune că Mamorniţa a rezultat din contopirea lui Mamona cu bulg. *Magjosinca* — vrăjitoare. E greu de presupus că ar avea vreo legătură cu numele insectei Mamornic" [41]. Ca deţinătoare a unei părţi din atributele mamonice, analoage celor proserpinice, Mamarca este totodată „mama tuturor dracilor", „nevasta lui Scaraoschi" şi „stăpîna Iadului". Iar ca stăpînă a Iadului, se afirmă că Mamarca deţine atribute similare Persefonei şi anume: *liliacul de noapte*, „trandafirul sălbatic roşu" şi „spata dracului".

O legendă apocrifă relatează că arhanghelul Mihail, după o luptă cosmică cu Mamarca, a înlănţuit-o în iad pentru nelegiuirile ei înaintea tronului lui Satana, care o priveşte neputincios. La vremea de apoi va fi eliberată de Scaraoschi şi va naşte pe Antihrist, participînd la distrugerea pămîntului şi a speţei umane.

Dintre arhedemoni mai cunoscuţi sînt *Uniilă*, părintele îndrăciţilor, şi Sarsailă, „cel asemenea lui Satana", născut de *Muma Pădurii* metamorfozată într-o fecioară frumoasă care s-a împreunat cu Satana. *Uniilă* e patronul vrăjitorilor şi al solomonarilor. Ca androgin provoacă dublu senzualism. Incită la incest, la depravare şi la sodomii. *Sarsailă* e căpetenia demonilor care stîrnesc la paroxism trufia şi înşelăciunea. În această calitate e numit „craiul zmeilor" şi „căpetenia pricolicilor".



Nu are atîtea mîini să se roage de spaimă, de Mihu Vulcănescu.

În ce măsură se poate vorbi de *cultul diavolului* în evul mediu la români? Nu în măsura celor relatate în occident. Totuşi anumite indicii nu trebuie desconsiderate. Întîi, paremiologia română consemnează unele înclinaţii care relevă şovăiala în faţa puterii demonice. Românul spune: „fă-te frate cu dracul pînă treci puntea", „cu Dumnezeu înainte şi cu dracul înapoi", „din cînd în cînd o închinare la diavol nu strică" etc.

O formă de cult al diavolului o profesau vrăjitoarele, în descîntecele considerate de G. Săulescu „imnuri idolatre", în care se evoca puterea lor nefastă. Evocările și invocările diavolilor se făceau în *locuri consacrate demonismului: răscruci părăsite, hotare de moșie* sătească, *biserici ruinate* și în *timp consacrat*, pe lună, *cu unelte magice* și de cele mai multe ori în *pielea goală*. Vrăjitoarele făceau din 7 în 7 ani pelerinaje secrete în anumite coclauri ale munților Retezatul, Godeanul și Ceahlăul pentru sabaturi.

„Sărbătorile diavolești" se țineau în *zile nelegiuite* și mai ales în *nopți nelegiuite*. Zilele nelegiuite erau cele în care acțiunea demonică se desfășoară pentru oameni nelegiuiți. Iar nopțile nelegiuite, prin prăznuirea oamenilor nelegiuiți cu demoni de ranguri inferioare. Tot diavolești erau considerate și unele sărbători calendaristice, care se desfășurau ziua după ritualul ortodox și noaptea după ritualul demonic. Acesta este cazul „nopții de sîn Toader"[42] și „nopții de sînt Andrei"[43].

Cultul demonic avea loc noaptea în aceste două sărbători diavolești, cînd se dezlănțuiau dansuri walpurgice și orgii, iar cultul antidemonic în zilele acestor două sărbători. Dar cultul demonic avea loc și de Anul Nou și de Rusalii. Era menționat în așa-zisele „pravile de făcut", iar cultul antidemonic în „pravilele de desfăcut" (farmecele, vrăjile, pocirile, îndrăcirile). Cultul demonic era reluat în „săptămîna neagră", care de fapt urma după Duminica Tomei, considerată propice pentru asemenea practici. Cine se năștea în săptămîna neagră era nenorocos, putea deveni în viață un om rău, răufăcător sau posedat de demoni, iar cine murea în această săptămînă era „întunecat pe lumea cealaltă", adică devenea diavol.

10. Făpturi iatromitice. — Cu studiul bolilor la români în perspectiva superstițiologiului s-au ocupat două categorii de oameni de știință: folcloriștii și medicii. Folcloriștii au studiat bolile din perspectiva medicinii magice, iar medicii bolile din perspectiva folclorului medical. Deși punctele de vedere sînt diferite, materialul e unul și același pentru ambele discipline.

Pentru a putea surprinde aspectul și caracterele mitologice ale bolilor și, prin acestea, pentru a determina specificul și valoarea făpturilor iatromitice care reprezintă bolile în mitologia română, se impune să constatăm cum era considerată boala în trecut, de medicina magică și în consecință de folclorul medical? Cîte feluri de boli erau închipuite de fiecare din aceste interdiscipline etnologice?

După criteriile medicinii magice, boala era considerată o tulburare parțială sau totală a corpului unei făpturi pămîntești, datorită unor forțe supranaturale, unui demon sau semidivinități, dacă nu chiar divinitate rea, dar și bună, în anumite scopuri, care rămîn de văzut în cele ce urmează. Cum făpturi pămîntești pot fi tot ceea ce se naște, trăiește și moare, medicina magică și folclorul medical clasifică bolile după structura biopatogenică a acestor făpturi, în general, în: boli de plante, de animale și de oameni.

Bolile de plante, după criterii magice, se datoresc unor spirite rele care intră în plante, sub coaja sau în corpul cărora se ascund, fiind urmărite de spiritele bune care vor să le pedepsească pentru relele pe care le-au produs oamenilor sau chiar lor. Spiritele rele care se incubează în plante, în vagi condiții teomahice, nu trebuie confundate cu unele „*zîne* [*bune* care] rezidă temporar în plante (arbori, fructe)", a căror *metamorfoză vegetală* „e rezultatul unei vrăji, urgii, blestem, ce încetează de îndată ce trece termenul final". Acesta este cazul ciclului femeii-plantă din basmul mitic *Fata din dafin* descris de Lazăr Șăineanu[44].

În această situație tipică plantele sînt posedate de demoni și semidivinități rele. E vorba îndeosebi de așa-zisele *zîne rele* (Ielele, Rusaliile, Muma Pădurii, Fetele pădurii) și de *zînii răi* (Tatăl Pădurii, Păduroiul



Vraciul, de Mihu Vulcănescu.

etc.), care reacționează numai cînd li se descoperă planta secretă în care s-au incubat de nevoie, și pe care oamenii încearcă să o dezdemonizeze cu rituri de purificare, iar dacă nu au apucat să o dezdemonizeze, atunci o îmbolnăvesc și o părăsesc. Planta se chinuiește, tînjește, îi cad frunzele și mugurii, i se usucă rădăcinile și moare. Plantele se pot îmbolnăvi și din cauza unor blesteme divine sau umane, prin: moinire, mănare, pîrjolire, fulgerare. De asemenea plantele care sînt metamorfoze ale unor făpturi umane care au greșit în viață față de o divinitate și ispășesc un timp definit greșeala lor, ***se pot îmbolnăvi de o boală omenească***, care e cu atît mai gravă cu cît e mai complicată. Atunci suferă făptura metamorfozată în plantă și planta-veșmînt. Așa se face că ***plantele-oameni*** se comportă uneori ca oameni, alteori ca plante; ca oameni vorbesc și suferă; ca

plante acționează altfel. Sub cerul deschis de Anul Nou, de Paști sau de Rusalii plantele-oameni vorbesc între ele pe limbajul oamenilor. În aceste condiții miraculoase oamenii spun că înțeleg limbajul plantelor. În condiții normale plantele-oameni vorbesc prin trosnitul crăcilor, freamătul frunzelor, legănarea fructelor pe ramuri, împrăștierea parfumului propriu în aerul din jur. Unele plante, cum e mătrăguna, călătoresc în voie.

În general bolile de plante nu pot fi transmise animalelor și oamenilor; în schimb, bolile animalelor și oamenilor pot fi transmise plantelor. *Tehnica magică de transmitere a bolilor de la oameni la plante* e mai dezvoltată decît aceea de transmitere de la animale la plante. În cazul oamenilor: pentru friguri „se atîrnă de o plantă sensibilă straiele bolnavului"; pentru hernie „se bătea un cui într-un copac, la înălțimea staturii măsurate pe copac cu cel bolnav"; pentru epilepsie „se trecea bolnavul prin tulpina despicată în două a unui arbust" [45] etc.

Bolile de animale sînt ceva mai complicate decît cele de plante. Folcloriștii și medicii veterinari au studiat bolile animalelor domestice: cornute (mici și mari), cabaline, porcine și păsări de curte. Dintre folcloriști, Artur Gorovei grupează bolile de animale domestice și sălbatice (22 la număr) în 16 boli de animale domestice [46] și 6 de animale sălbatice [47]. Cine consultă această clasificare constată că lipsesc alte multe boli ale animalelor domestice și sălbatice. Noi nu ne propunem să epuizăm clasificarea, ci numai să-i sesizăm bazele teoretice și documentare.

Din categoria bolilor de animale de ordin magico-mitic fac parte cele ale strigoilor, moroilor, pricolicilor, tricolicilor și vîrcolacilor, care în trecutul istoriei medicinii magice dețineau o pondere deloc neglijabilă. Unii dintre medicii români le-au studiat din curiozitate științifică, alții le-au cercetat pe teren. Medicul Charles Laugier s-a ocupat îndeosebi de animalele-strigoi și -moroi în Oltenia [48]. Aceste făpturi mitice, mixte, zooantropomorfe, personifică tot atîtea boli periculoase pentru zoocultură ca și pentru viața omului, pentru că sînt monstruoase în raporturile lor cu lumea.

I.-A. Candrea se ocupă de transmiterea bolilor de la om la animale ca mijloc de vindecare magică. Acest procedeu de vindecare magică se numea *aruncarea bolii peste un animal*. Așa se proceda în deochi și gilci, care erau aruncate peste un cîine sau pisică; în cazul bubelor, peste păsări; ciuma, peste un cocoș negru; gălbinarea, peste o știucă [49] etc.

Bolile de oameni alcătuiau preocuparea principală a medicinii magice. Ele erau cele mai numeroase și mai sofisticate posibil. Simptomatologia, evoluția, structura și terapeutica lor magică pun la grea încercare pe mitologiști, care înainte de toate trebuie să surprindă în amalgamul de superstiții contradictorii firul dialectic al explicațiilor lor mitice, al iatromitologismului care le generează și le însuflețește.

Dintre folcloriștii care se ocupă de bolile umane din perspectiva magiei s-au impus Artur Gorovei și I.-A. Candrea. Au adus contribuții și doctorii V. Gomoiu, V. Voiculescu, Gh. Brăescu și alții. Artur Gorovei clasifică bolile umane după *criterii etnomagice*: după *naționalitate* (boală armenească, bulgărească, englezească, românească etc.); după *categorie socială* (boală domnească, boierească, țărănească etc.); după *profesiune* (boală popească, rudărească, vînătorească etc.); după *vîrstă* (boală copilărească, tinerească, bătrînească); după *sex* (boală femeiască, bărbătească) etc. Această clasificare nu satisface complet cerințele medicinii magice și nici ale concepției mitologice a bolilor. Diversificarea bolilor magice ale

oamenilor se poate distinge după: *numele lor propriu* (apelativ, epitet și metaforă) extras din descîntece, formule, rețete, care trebuie să recunoaștem este extrem de bogat în vocabularul popular românesc (toate numele explică particularitățile patologice magice) [50]; după *structura magică a bolii* și după *personificările bolilor* prin demoni sau alte făpturi mitice. Redăm cîteva nume de demoni ai bolilor după Artur Gorovei: Avestița, Ceasul rău, Dînsele, Ielele, Joimărițele, Măestrele, Moroii, Muma Pădurii, Muta Pămîntului, Piaza Rea, Potca, Rusaliile, Zburătorul, Zmeoaica. O bună parte din acești *demoni îmbolnăvesc indirect*, din întîmplare, din reverberația prezenței lor în anumite locuri și momente, ca o consecință nefastă a activității lor; deci din motive imprevizibile, nu din răutate. Rezultatul întîlnirilor întîmplătoare, în condiții de suspiciune, iritare, surpriză, spaimă, atît pentru făptura mitică, cît și pentru om, produce omului unele boli ca: cuțitarea, damblaua, ducă-se pe pustii, fulgerătura, poceala etc. În alte împrejurări făpturile mitice provoacă numai simptome de *falsă boală* (spaima și încleștarea), ceea ce înseamnă că boala este uneori numai un reflex al incidenței dintre daimon și om; incidență tensionată de credința în Ceasul rău, de Nenoroc, de clipa de spaimă a omului.

În cele din urmă I.-A. Candrea trece la clasificarea *ființelor demonice* care provoacă bolile. Legendele populare atestă că bolile sînt opera demonilor. Facerea omului, după legendele antropogonice, este atribuită Nefărtatului, iar însuflețirea omului, Fărtatului. De unde derivă dreptul Nefărtatului asupra corpului omenesc. În numele acestei stăpîniri, Nefărtatul și acoliții lui pot chinui trupul omenesc prin boli, ca să-l subjuge spiritual prin suferință. Clasificarea demonilor care provoacă bolile este însă aproximativă, pentru că este extrem de dificilă. I.-A. Candrea remarcă trei categorii de demoni care provoacă bolile: „a) *demoni speciali ai bolilor;* b) demoni sau *duhuri necurate*, în care s-au încuibat sufletele unor morți, care sub denumirea de moroi, strigoi, zburători etc. vin să chinuiască oamenii, pricinuindu-le tot felul de boale și de suferințe; și c) *ființele demonice*, mai adesea cu *înfățișare de femeie*, cari sub numele de Iele, Rusalii, Samca, Muma Pădurii etc. se manifestă într-un chip sau altul, legîndu-se de corpul omului, doborîndu-l la pămînt, îmbolnăvindu-l uneori de moarte" [51]. „Demonii cu numele bolilor sunt cei mai numeroși; ei nu au alte nume, sunt omonimi. Poartă în general numele cauzelor care o pricinuiesc (. . .) Brîncă, Bubă, Năjit, Junghiu, Izdat, Deochi, Speriețură etc." [52]. Numele demonului este menționat în descîntece, de asemenea portretele și caracterizările lui, care în ansamblul lor sînt monstruoase „ca niște viziuni apocaliptice". Demonii încuibați în oameni puteau fi alungați prin amenințări, descîntece, înduplecări (pentru că sînt proști, fricoși, sperioși, compatibili) [53]. Iar ființele demonice ale bolilor, personificărilor bolilor sînt, în accepția termenilor, făpturi mitice care au comportamente și funcțiuni distincte. Între aceste făpturi mitice sînt incluse, în primul rînd, *ființele demonice pestilențiale*, care prin boală ucid: *Ciuma, Holera, Vărsatul, Frigurile, Anghina* și, implicit, *Moartea*. De aceea pot fi numite *zîne patogene*. Bolile pe care le provoacă toate aceste ființe demonice erau asemănătoare între ele: chinuiau în stare de somn sau de veghe, la muncă sau la petrecere; tulburau oamenilor vederile, auzul, mințile, mersul, îi doborau la pămînt, îi făceau să se zvîrcolească, să spumege, să țipe, să cadă în transă, să fie zdrobiți și uneori să moară. Toate aceste ființe demonice puteau fi *drese* prin anumite rituri de potolire a forței lor nocive, de alungare din corpul bolnavului, prin rugăciuni, blesteme etc., care indicau și locul de refugiu (pustiu, prăpăstii, Apa Sîmbetei și chiar

Iadul). Cînd întîlneau oameni în drumul lor, nocturn sau diurn, jucau *hore aeriene în jurul lor* și meneau sau blestemau ce să li se întîmple: zgîrcirea miinilor și picioarelor, spuzirea trupului cu bube, ologirea, asurzirea, muțirea etc.



Răvaș de leac pentru întors brînca, scris în spirală.

În ordinea *patogeniei magice*, Rusaliile purtau boli psihonevrotice, epileptimorfice. Erau vindecate, în credința poporului, de călușari. Aceștia jucau *hora călușului* în jurul bolnavului așezat pe pămînt, săreau peste bolnav, exorcizînd zinele bolii [54]. Samca și Muma Pădurii provocau, conform credinței străvechi, boli la sugari și la copilandri.

Împotriva *Ciumei*, care în ultimele trei secole a făcut ravagii în țările române, existau mai multe practici magice: a) confecționarea unei așazise *cămăși a Ciumei* și atîrnarea ei într-un par, la răscruci și la drumurile ce duceau în sat [55]; b) *cioplirea unui chip de om înarmat*, în trunchiul unui copac rămas cu rădăcinile înfipte în pămînt la hotarele satelor care ar fi putut fi contaminate, în anumite condiții, de expansiunea bolii; c) tragerea unei *brazde circulare în jurul satului*, noaptea, de femei în pielea goală și despletite, minate de un flăcău de asemenea dezbrăcat; d) folosirea unor *răvașe de leac*; e) *jertfe de animale negre*, ca simbol al denumirii „moartea neagră" date Ciumei (*cocoși negri* jertfiți în afara satului, *oi negre*, pe munte la intrările de pe plai, la stîne); f) *praznic anual* colectiv pe sate dat în numele Ciumei, numită *Ciumarcă* [56], pentru a o ține departe de satul în care a bîntuit boala odată; la praznic participă toată suflarea satului; g) *sărbătorirea sfîntului Haralambie* ca patron al Ciumei, înlănțuită sub picioarele lui (imagine sacră intrată în iconografia bisericii ortodoxe).

Cum constatăm, făpturile iatromitice, deși numeroase, sînt rar individualizate și personificate de demonologia propriu-zisă. Multe dintre ele intră în alte compartimente ale structurii integrative a mitologiei române, anume în semideologie și chiar deologie.

Bolile provocate de divinitățile supreme. Fărtatul și Nefărtatul, în exercițiul cosmocrației lor fraterne, diferă de bolile provocate în exercițiul antagonismului lor teomahic. Primele sînt *boli-pedepse morale*, care nu distrug făpturile create, ci numai le dau avertismente de comportare; celelalte sînt *boli grele*, uneori urmate de moarte, dacă nu chiar lichidate cu moartea din capul locului (cazul căpcăunilor și al uriașilor). Dar și celelalte divinități din panteonul român pot pedepsi, la rîndul lor, din diferite motive, pe care legendele le specifică de fiecare dată. Cerul Tatăl, Pămîntul Mumă, sfîntul Soare, Luna sfîntă pot pedepsi cu blîndețe sau cu asprime. Pot împiedica o boală sau o pot declanșa. O parte din atribu-

tele iatromitice ale unor făpturi divine le-au preluat în mitologia creștină populară arhanghelul Mihail și Maica Domnului. Ultima izgonește demonii bolilor și lecuiește de bolile ușoare și grele, prin descîntecele care i se adresează de către magicienele satului.

11. Iezmele. — Toate făpturile iatromitice, prin bolile ce le provoacă, prevestesc moartea, dar nu au putere să o provoace. Nu cunoaștem pînă în prezent în ce constă *depănarea firului vieții* unei plante sau unui animal. Și, implicit, nu cunoaștem în ce constau *comandamentele mitice ale morții plantelor și animalelor*, pentru că asupra lor nu planează destinul nici unei vini față de creatorii lor. Unor plante și animale le prevedem sorocul dispariției numai în funcție de interesele noastre omenești și ale unor făpturi mitice care le protejează și folosesc. Dar aceste prevederi sînt și ele aproximative și probabile.

Iezmele sînt făpturi thanatomitice prin excelență, fără rival în mitologia morții, a cărei putere este limitată de zîna morții.

Moartea este *o zînă rea*, cea mai mică în vîrstă din cortegiul ursitoarelor. Ea a apărut pe lume ca să încheie ursita omului [57]. La început moartea a fost vizibilă, însă, pentru că apariția ei la soroc producea panică printre oameni, Fărtatul a făcut-o nevăzută. Ca zînă vizibilă, închipuia o „babă ciolănoasă" și sfrijită, cu răsuflarea de gheață și rînjet sinistru. Ca zînă invizibilă, moartea nu a mai fost sesizată de oameni decît indirect, prin simptomele bătrîneții și vestitorii ei patogeni sau superstițioși.

Înainte vreme, pe cînd moartea era vizibilă, oamenii știau cînd le „vine ceasul morții", căci o vedeau apropiindu-se și invitîndu-i s-o urmeze. De cînd cu „mersul nevăzut al morții", întîi Fărtatul și apoi Nefărtatul i-au pus la îndemînă o mulțime de vestitori, dintre care cei mai importanți sînt cei domestici, urmați de cei iezmatici.

Printre „solii morții" de origine domestică, din anturajul imediat al omului, sînt animalele de casă. Spectrul morții care se apropie îl vede *cîinele* cînd urlă a pustiu sau la lună. Iar cînd scormonește gropi în ogradă se spune că sapă de rău unuia din stăpînii lui care nu-și prevede sfîrșitul. O vede *calul* cînd nechează din senin și se-nfioară mai ales pe drumurile de noapte; *găina* cînd cîntă cocoșește etc. [58].

Printre *solii iezmatici* ai morții se prenumără bolile, care în credința populară erau un fel de „semidivinități patogene": „ciuma", „holera", „strechea", „boala cîinească", „brînca". Tot soli iezmatici sînt nălucirile și arătările, vampirii și îngerii întunecoși; piaza rea și cucuveaua [59].

Iar ca „semne" din casă, spartul oglinzii, al unei candele, căderea icoanei din cui, chemarea pe nume noaptea la fereastră.

În timpul expierii, omul luptă cumplit cu zîna morții. Dacă a fost cumva bun, îi sare în ajutor arhanghelul Mihail, care „decapitează sufletul", ajutîndu-l astfel să se elibereze și să pornească spre Vămile văzduhului. Dacă a fost rău, îl lasă pe mîna ucenicilor morții, care îl torturează zmulgîndu-l încet din trup. Atunci oamenii se zbat în agonie și țipă după viața pe care o pierd.

Moartea e extrem de iute la picior. Cît ai clipi dă ocol de șapte ori pămîntului și ia, în clipa aceea, de șapte ori cîte șapte vieți omenești. Din cauza aceasta nu se poate spune că umblă pe un drum precis, ca să poată fi evitată.

În alegerile ei, ea nu are nici o preferință, nu face nici o excepție, decît rar și pentru scurtă vreme și atunci din poruncă divin. Ia de-a valma pe oameni, sfinți, făpturi mitice inferioare, duhuri rele (strigoi, moroi,

spiriduși etc.) și chiar pe dracii trăsniți de sfîntul Ilie sau alți sfinți în lupta lor cu îngerii. Eroii din basme, care trăiesc pînă la adînci bătrîneți și despre care se spune că au o „tinerețe fără bătrînețe și viață fără de moarte", obțin această viață pe căi lăturalnice, prin minuni și semne. Însă sorocul morții lor nu poate fi strămutat.

Într-o anume legendă se spune că, moartea oprindu-se trei ceasuri din mersul ei necontenit, omenirea a îmbătrînit atunci cu trei sute de ani. Și că după aceste trei ceasuri nu mai prididea cu serviciul ei. Se pare că vremea aceea a fost înainte de potop. La sfîrșitul lumii va acționa și mai cumplit, pentru că e ursită să secere vraiște oamenii spre „a găta" astfel misiunea ei.

În transpoziție mitologică creștină, moartea este înfățișată și prin arhanghelul Mihail, considerat geniul tutelar al morții. El intervine în două cazuri : în semn de pedeapsă cumplită și în semn de grație divină. În tradiția folclorică se menționează caracterul psihopomp al arhanghelului pentru oameni, buni (cărora le ia sufletul) și răi (pe care îi lasă pe mîna zînei morții).

Din această perspectivă referitoare la daimonologia mitică populară se poate conchide că această parte a mitologiei române a fost destul de viabilă în viața spirituală a poporului român în evul mediu, pentru că a menținut și valorificat în conștiință unele superstiții și credințe generate în bună parte înaintea erei noastre. Cum vom constata la sfîrșitul lucrării noastre, daimonologia mitică autohtonă a constituit pentru creatorii de artă literară, plastică și ritmică o sursă de inspirație tematică majoră, asemenea celei din culturile europene ajunse la apogeul dezvoltării lor istorice.

O figură izolată în cadrul *sfintelor iezme* face *Zîna Filma*[60], personificarea delirului și a spaimei maladive. Mitul ei nu-l găsim răspîndit decît în vestul țării. Dintre multele iezme „(...) este una cu numele Filma, mai mică, dar mai *rea*, care mai tare chinuie sufletul celor morboși (căci sufletul îl poartă ca cu sine, iar trupul stă ca și amorțit acasă în pat) și celelalte zîne nu strică voia ei. Despre această zînă cei morboși, venindu-și cînd și cînd ceva în fire, se zice că murmură din buze : — Filmo ! dar nu mă chinui așa tare, ci iartă-mă".

Studiul etimologico-mitologic al lui B. Petriceicu Hasdeu asupra „zînei Filma" ajunge la concluzia originii și facturii străvechi gotice a mitului Filmei în mitologia germană. După considerațiunile sale, „românii bănățeni au (...) împrumutat pe zîna Filma exclusivamente din limba gotică, nu însă de la goții propriu-ziși, cu care n-au fost niciodată în contact, ci de la acei gepizi de lîngă Tisa, cu care s-au învecinat, la marginea occidentală a Temișanei, în curs de vreo cîteva secole. Deja la gepizi, poate și la goții propriu-ziși, vorba *film* — afară de sensul său ulfilian de « spaimă » — cată să fi însemnat o *zînă*, o « nornă » sau « valkyrîă », căci românii din Banat împrumutaseră de la dînșii nu un cuvînt comun, ci anume personificațiunea cea mitică, ba încă în legătură cu o legendă întreagă de un caracter vechi germanic foarte pronunțat : *zînele călătoresc, purtînd sufletele oamenilor morți, iar cea mai rea din ele, deși e mai mică, totuși poruncește zînelor celor bune*".

1. Erou sau semizeu. — În accepțiunea ei antică elină, mai puțin latină, semizeul era un *alter ego* al eroului, ceea ce însemna că semideologia se confunda cu ceea ce noi numim astăzi eroologie.

Substituirea termenilor semizeu prin erou și invers se datorește unei confuzii regretabile ce se poate face între doi termeni asemănători nu atît în scriere și pronunție, cît în semantismul lor genuin. E vorba de ἥρως și ἱερός. Fiecare din acești termeni comportă trei înțelesuri paralele. Să încercăm o explicație succintă : ἥρως înseamnă în primul rînd ceea ce denotă un *stăpîn*, *șef* sau *nobil*, în al doilea rînd un *semizeu* și în al treilea rînd *orice om ridicat la rangul de semizeu*, iar ἱερός înseamnă în primul rînd *august*, *admirabil*, *forte*, *puternic*, în cel de al doilea rînd *de origine divină*, *sfînt*, *sacru* și în al treilea rînd *consacrat zeilor*, *lucru sacru*. Termenul ἱερός intra în alcătuirea unor termeni compuși ἱερό-στολος — preot ; ἱεροφάντης — ierofant ; ἱερο-φύλαξ — păzitor al templului, ἱερώνυμος — cu nume sacru, adică în compoziția unor termeni ce denotă un rost aparte, pe care în genere îl îndeplinesc *oamenii în vîrstă, bătrînii*[1].

O situație similară prezintă termenul latin *heros*, care înseamnă „erou ; fiu de zeu cu o femeie, sau de zeiță cu un bărbat ; om vestit ; iar *herous* înseamnă *eroic, epic, ce ține de epopee*"[2].

În realitate, între semideologie și eroologie există, cel puțin de la latini încoace pînă în vremea noastră, deosebiri de grad nu de natură, de funcțiune nu de structură. Semideologia consideră pe erou ca produsul unei *mezalianțe divine*, ale cărui merite țin în parte de *ereditate* și în parte de faptele lui divine. Iar eroologia consideră pe erou ca o făptură umană, supradotată, ridicată la rangul divin prin efectul activității lui salvatoare sau civilizatoare pentru semenii lui, oamenii.

În istoria mitologiei antice eline termenul *iros* își pierde treptat caracterul sacru, pe de-o parte din cauza involuției lui semantice și, pe de altă parte, din cauza invaziei de termeni sinonimi străini despre eroi profani care au inundat cultura greacă. În aceste condiții *semidivinitate* începe să semnifice numai o făptură umană, reală sau fantastică, care realizează fapte ce par incredibile oamenilor. Mitificarea eroului se implinea la sfîrșitul antichității clasice în alt spirit istoric și alte condiții rituale. Condițiile de semidivinizare ale eroului mitic dispar o dată cu reconsiderarea lui divină. Eroul istoric ridicat la rangul de semizeu începe să se deosebească de semizeul coborît la rangul de erou istoric.

În ambele ipostaze ale eroismului, care își au fiecare rostul și valoarea istorică în mitologie, noi acordăm, pentru trecutul îndepărtat, semidivinității în mitologia română, alt înțeles decît eroului în trecutul apropiat. Semidivinitatea reflectă pentru noi o diminuare a transcendentului și

sacralității divine, care coboară prin mezalianțe între categorii divine, pe cînd eroismul reflectă o potențare a imanenței și sacralității umane, care urcă prin autodivinificare. De aceea considerăm că semideologia, în accepțiunea ce i-o acordăm în mitologia română, socotește ca semizei acele fapturi mitice care în esența lor sînt de rangul al doilea sau, mai simplu, *divinități medii*, pe care foarte bine le califică poporul român: *sfinții ăi mici* și *sfintele ăle mici*, spre deosebire de *sfinții ăi mari* și *sfintele ăle mari* (pe care le abordează deologia). Dar *sfinții ăi mici* și *sfintele ăle mici* își au la rîndul lor *cadeții*, care tot în termeni populari se numesc: *sfințișori* și *sfințulețe*.

Din materialele mitografice românești reiese că semizeii provin:
— din *divinizarea parțială a unui strămoș* sau moș eponim, civilizator sau salvator de către comunitatea lui sătească sau etnică;
— din încrucișarea unei divinități superioare cu o făptură umană, deci dintr-o *mezalianță divină* cu caracter de *hierogamie parțială*, din care a rezultat o făptură mitică cu dublă personalitate, divină și umană totodată;
— din decăderea unei divinități superioare în urma pierderii puterii divine și a prestigiului mitic față de oameni, datorită încălcării ordinii cosmice stabilite în prealabil de cosmocrați, Fîrtații, și a incapacității lor de a mai satisface doleanțele cele mai acute ale oamenilor.

În faza de trecere treptată la confesiunea creștină a poporului daco-roman și apoi român, și implicit a unei părți din mitologia daco-romană și română la o mitologie populară creștinizantă, ca un dublet al mitologiei române, asistăm la un proces de asimilare și transfigurare teologumenică a *vechilor divinități sătești* (numite „păgîne") în *sfinți* și *martiri* creștini, de rit inițial nedefinit și, mai tîrziu, de rit ortodox. Trecerea de la *politeismul de tip henoteist* al dacilor și într-o oarecare măsură al daco-romanilor la un *semimonoteism al protoromânilor* a fost dublată de crearea unei ample *hagiologii* și *angelogii* general creștine [3]. Această lungă etapă de transformare, prin influențe, contaminări, altoiri și calchieri mitice, acceptabile și neacceptabile, ține în parte de adstratul *mitologiei române*, propriu perioadei feudale. Adstratul mitologiei române marchează creșterea volumului și importanța semideologiei române prin aluviuni necontenite, cele mai multe aduse de migrația popoarelor, care au lăsat urme și în alte sectoare de viață spirituală a poporului român.

Capitolul cel mai complex și totodată cel mai dificil în structura lui e acesta al semidivinităților. Pe de o parte pentru că natura semidivinităților e înșelătoare, cînd mai accentuat, cînd mai lax divină și pentru că funcțiunea lor mitică e invers proporțională cu natura lor. Pe de altă parte, pentru că numărul lor imens ne face să ne gîndim la evoluția unor daimoni în semizei sau la involuția unor semizei în eroiarzi. De altfel, între semizei și zei unii mitologi fac de cele mai multe ori confuzie de interpretare semantică, referitoare la atribuțiile și rosturile lor mitice.

În cele ce urmează încercăm să recuperăm, pe cît posibil, fapturile mitice cu caracter de semizei din mituri, legende mitice, balade mitice, colinde, descîntece și paremiologie, în ordinea celor trei modalități de proveniență a lor, la care ne-am referit în prima parte a acestei introduceri de capitol.

Expunerea noastră întreprinde prima încercare de sistematizare și ierarhizare a semidivinităților după structura, funcțiunea și valoarea lor în economia mitologiei române.

Din prima categorie fac parte sfinții și sfintele mici, care provin din strămoșii și moșii divinizați de către comunitatea sătească sau etnică, adică *moșii* și *moașele*, cu acoliții lor: *sfințișorii* și *sfințulețele*. Din a doua categorie fac parte sfinții și sfintele provenite dintr-o *mezalianță divină* cu caracter de *hierogamie parțială*: de *moși* și unele fapturi feminine considerate *zîne bătrîne* (sau *babe*) și *tinere*. Iar din a treia categorie fac parte toate *semidivinitățile rele*, care alcătuiesc divinitățile decăzute din rangul lor prin încălcarea ordinii cosmice stabilite la facerea lumii și rămase numai în slujba unuia dintre cosmocrați: Nefîrtatul.

2. Sfinții-strămoși și sfintele-strămoașe. — Cînd ne-am referit la cultul strămoșilor și moșilor am susținut că acesta a trecut *de la gerontocrație la gerontolatrie*. W.H.R. Rivers socotește organizarea socială a comunității patriarhale cu ajutorul bătrînilor că ar corespunde unei etape istorice a patriarhatului gentilic [4]. Iar S. A. Tokarev consideră că în cultul strămoșilor și moșilor mai importanți pentru societatea patriarhală gentilică sînt *strămoșul-totem* și *strămoșul eponim* [5].

În tradiția mitologică a poporului român au supraviețuit relicte și reminiscențe de gerontolatrie sau unele forme involuate, dacă nu degradate, încît cu greu putem reconstitui aspectele lor gerontolatrice. Strămoșii sînt denumiți *moșnegi* și *unchiași*, numai moșii și-au păstrat numele; echivalentele lor feminine și-au calchiat numele în *strămoașe* și *moașe*.

3. Gerontocrația. — Dintre acești strămoși și moși (ca și strămoașe și moașe) mitizați parțial s-a recrutat prima categorie de *semidivinități* gentilice. Acestea sînt strămoșii și moșii eponimi, civilizatori sau salvatori ai comunității lor sătești sau etnice. În ansamblul lor aceste trei categorii de eroi se desprind din cultul funerar acordat strămoșilor și moșilor printr-un necontenit proces de mitizare a reprezentărilor lor mitice. Reprezentările mitice feminine devin din ce în ce mai estompate în timp și spațiu; cele masculine, din ce în ce mai vii în memoria colectivă a săteanului român. Decantarea reprezentărilor mitice ale moașelor nu este totuși uniformă și paralelă. Aceea a moșilor este mai precisă și mai constantă. Aceea a moașelor (adică a babelor) este în esența ei mai superfluă și mai insignifiantă. Moșii și babele alcătuiesc deci un lot de *semidivinități sau sfinți și sfinte* populare care și-au pierdut individualitatea mitică, păstrînd în schimb personalitatea lor colectivă mitică. Dintre moșii care își mențin o brumă de identitate sacră sînt cei care au imprimat comunităților sătești numele lor cu accente mitice, care au incitat legendele eponime sau socionime ale satelor cu o fabulație proteică pe măsură ce coborîm în timp pînă la orînduieli considerate supraumane ale mitului lor. Ne gîndim la ceea ce a rămas din *gerontocrația* preistorică în istoria poporului român și la derivatele ei firești gerontolatrice [6]. Pentru istoria temei noastre reise din documentele paleofolclorice conservate de literatura antică greacă și latină referitoare la predecesorii românilor că gerontocrația e concomitentă sau urmată de cele mai multe ori de gerontolatrie (la daci, la daco-romani și la protoromâni). De aceea sub raport mitic nu putem trece cu vederea aceste aspecte. Cum vom constata, strămoșii și moșii au căpătat o aureolă de semizei și uneori chiar de zei, precum multe fapturi mitice au căpătat în mitologia română înfățișarea de bătrîni, uneori de bătrîni uitați de timp și oameni.

Din gerontocrația satelor românești au rămas unele relicte etnografice și reminiscențe folclorice în organizarea internă a satului (obștea sătească și moșia sătească pe strămoși și moși, pe bătrîni și spițe de neam),

care şi-au menţinut caracterul sacral pînă la inceputul secolului al XX-lea în economia domestică familială şi aceea comunitară sătească.

Acestor strămoşi şi moşi, numiţi „oameni bătrini şi buni", „dătători de legi şi datini" [7], li s-a păstrat *un cult complex*, totodată *domestic*, *funerar*, *comunitar*, *sărbătoresc* şi *ludic*, deosebit la poporul român.

4. Cultul domestic al strămoşilor şi moşilor. — Acest cult s-a menţinut prin transmiterea din generaţie în generaţie a ceea ce au făcut bun pentru familie, prin păstrarea vie în memorie a amintirii străbunilor şi a *solicitării ajutorului* lor în orice împrejurare din viaţă. Noi ne amintim de un moş din partea mamei, o figură de plăieş inalt, voinic şi grav, care spunea nepoţilor lui : „Măi copii, ce vă rugaţi la icoane, rugaţi-vă la strămoşii noştri morţi să vă ajute, că sinteţi din spiţa lor omenească".

5. Moşii calendaristici. — Din cultul domestic derivă cultul funerar al morţilor, extrem de bogat la români. Între comunitatea viilor şi aceea a morţilor s-a păstrat o permanentă legătură în viaţa poporului român, îndeosebi prin *pomelnice*, *pomeni*, *praznice*, sîmbete ale morţilor şi *sărbători funerare*. Literatura referitoare la cultul funerar al strămoşilor şi moşilor este extrem de bogată. Pentru elucidarea unor aspecte ale cultului moşilor recurgem la cercetările etnografului şi folcloristului român Sim. Fl. Marian. Acest cărturar român consacră temei noastre un capitol într-un studiu deosebit [8]. E vorba de *cultul moşilor* din perspectiva mitologică, unde se aminteşte despre pomeni şi jertfe aduse acelor morţi care s-au identificat cu destinele comunităţilor lor domestice, de neam şi săteşti. Aceste pomeni şi jertfe se numesc la români, după numele celor cărora le sint destinate, *moşi*. Simeon Fl. Marian trece în revistă trei categorii de moşi : una care înglobează prin nume şi structură funcţională un caracter arhaic; alta care înglobează făpturile mitice cu o tentă paleocreştină şi alta mixtă care prezintă caractere incerte, ambigue. Întocmind o microstatistică după numărul sărbătorilor laice numite moşi şi consacrate de români moşilor, identificate de Sim. Fl. Marian, constatăm următoarea situaţie numerică şi procentuală :

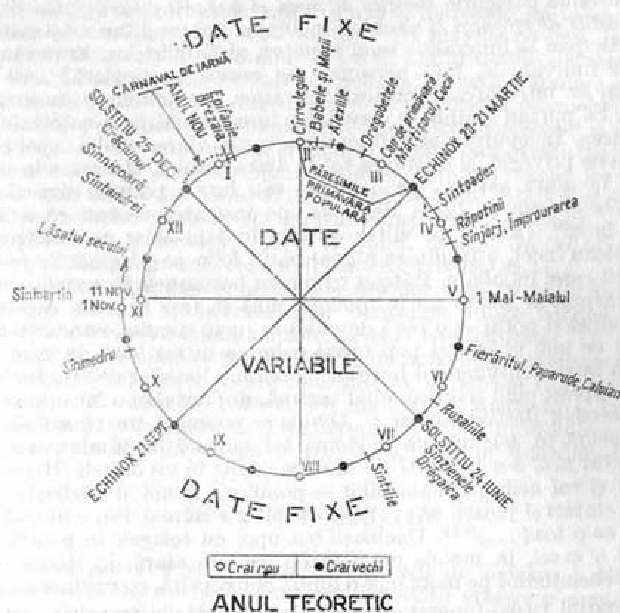
Microstatistica moşilor calendaristici

Arhaici	Micşti	Paleocreştini	Total
11 57,80%	2 9,50%	6 31,92%	19 99,22%

Din categoria rhaică fac parte : *Moşii de Crăciun*, *Moşii de Florii*, *Moşii de sîn George*, *Moşii de Rusalii*, *Moşii de Rusitori*, *Moşii de Sînziene*, *Moşii de Sîntilie*, *Moşii de sînta Maria Mare*, *Moşii de sîn Medru*, *Moşii de flori de mărţişor*, *Moşii de curastră*. În această categorie am inclus *Moşii de sîn George*, *Moşii de Sîntilie*, *Moşii de sînta Maria* şi *Moşii de sîn Medru*, care prin structura, funcţiunea şi semnificaţia lor mitică fac parte din categoria arhaică, deşi li s-au dat nume creştine. Din categoria mitică creştinizantă fac parte : *Moşii de iarnă*, *Moşii de Joi-mare*, *Moşii de Paşti*, *Moşii de sîn Petru*, *Moşii de Schimbarea la faţă*, *Moşii de Ziua Crucii*, iar dintr-o categorie mixtă fac parte *Moşii de Păresimi* şi *Moşii de Ispas*.

Unele din datinile funerare consacrate moşilor au fost dublate de *urcări pe munte*, căpătind *un caracter sărbătoresc extrafunerar*. Dintre

urcările sărbătoreşti pe munte menţionăm două, cu titlu indicativ : pe Muntele Găina [9], iniţial la *Moşii de Sîntilie*, alta pe Muntele Ceahlău [10], la *Moşii de sînta Maria*. Urcările pe munte sint probabil supravieţuiri ale pelerinajelor în Carpaţi, la schimniciile bătrinilor ktişti, cocoţate pe



Calendarul Moşilor de pomană.

culmile considerate sfinte de tradiţia dacă. Pe Muntele Găina urcarea pe culme s-a axat cu timpul pe un aspect al ei secundar, logodna sau căsătoria fetelor aduse la tirg, iar pe Muntele Ceahlău s-a axat pe cultul hagiografic al sintei Marii din secolul al X-lea — al XI-lea, care a ţinut pînă în prima jumătate a secolului al XX-lea.

Paralel cu transfigurarea creştinizantă a sărbătorilor consacrate moşilor s-a dezvoltat şi un curent de laicizare a unor tîrguri sezoniere consacrate moşilor, exemplul *tîrgului Moşilor de toamnă* la Bucureşti [11].

Aspecte din cultul cutumiar sătesc al moşilor s-au menţinut în toponimia locală a tuturor derivatelor lexice din *moş*, cum se va putea constata în capitolul consacrat geografiei mitice şi toponimiei mitice.

Un alt aspect tot pe atît de semnificativ, consacrat cultului moşilor, este cel *ludic*, care uneori a alunecat în divertismentul satiric. Aspectul *ludic* marchează o secvenţă a ritologiei în cultul gerontolatric.

Amintirea moşilor şi babelor ca semizei ai mitologiei române a fost şi este încă perpetuată prin transfigurarea lor festivă la sărbătorile de peste an (solstiţiale şi echinoxiale) în rituri, ceremonii şi cortegii viale, iar în ultimul secol şi în mascarade săteşti.

6. Figurări rituale de moșnegi și unchiași. — Din gerontolatria locală ne-au rămas două categorii de figurări mitice, unele care păstrează încă *un caracter ritual* magico-mitologic și altele care s-au rezumat la *un caracter ceremonial* de tip ludic. Din prima categorie fac parte *măștile de moșnegi și unchiași*, *măștile de bloji* și *măștile de sfinți și sfinte populare*, iar din a doua categorie *măștile de moși și babe*[12].

Măștile de moșnegi și unchiași închipuie strămoși sau moși comunitari care participau la funeraliile unui membru al familiei lor. Erau măști fără caractere individuale, fără personalitate mitică particulară[13]. Pe chipul lor bătrîn se întrezăreau trăsături hieratice, străluminate de austerități solemne. Se purtau înainte în ceremonia înmormîntării, în satele de munte din Vrancea. Începutul purtării lor avea loc în afara satului, apoi în sat și în curțile de priveghi, și se sfîrșea tot în afara satului. Mascarea în unchiași se făcea în afara satului, pe o culme sau într-o pădure care simboliza spațiul *De dincolo de lume*, de unde, pe înserate, veneau ca arătări în monom, în sat. Defilau pe ulițele satului în fața celor ce-i așteptau să-i vadă; călcau încet, auzindu-se numai pasul felin pe pămînt. Se opreau în fața porții casei îndoliate. Băteau ritmic cu bastoanele în poartă și fără să aștepte răspunsul intrau tot în monom pînă în fața rugului. Aici se prindeau de mînă și porneau o horă deschisă în jurul rugului, care într-un ritm din ce în ce mai apăsat și mai rapid culmina într-o horă în care păreau că zboară în semiîntunericul brăzdat de lumina limbilor de foc. În freamătul horei rapide, cînd telurică, cînd aeriană, dezlănțuiau o incantație bocet, în care evocau destinul uman: „Omule — pomule,/ nu te milui,/ nu te jelui;/ bucură-te, bucură/ că rădăcina ta/ murind în pămînt/ a prins în cer,/ și lutul tău/ s-a încurat/ de unde-a venit/ în vis liniștit./Bucurați-vă, bucurați/ și voi ceilalți,/ oamenilor — pomilor,/ femei și bărbați;/ beți și mîncați,/ cîntați și jucați/ că (. . .) nu e răpus,/ e numai dus, e numai întors/ în lumea ce-o fos (. . .)"[14]. Unchiașii bat apoi cu toiagele în poartă, în ușa prispei și a casei, în mesele cu pomană așezate afară, în sicriul cu cina funerară, chemîndu-l pe mort într-o limbă bolborosită, cu cuvinte neînțelese.

Scenariul ritual-funerar marchează perioada de tranziție între incinerare (simbolizată prin rugul aprins din curtea de priveghi, care trebuia să ardă toată noaptea pînă la apariția zorilor) și înhumare (simbolizată prin sicriul cu cina funerară așezat pe prispă și mortul privegheat în casă sau uneori scos afară și așezat lîngă sicriu).

În intervenția *unchiașilor* în scenariul funerar se remarcă două momente esențial-semnificative: un moment solemn și grav, care corespunde pe plan mitic coborîrii unchiașilor din afara satului, dintr-un spațiu sacru și, pe înserate, dintr-un timp sacru, în ritmul bătăilor de tobe, al fluierului și buciumului; și un moment vesel-bizar, care corespunde simbolic vivificării și primirii sufletului mortului între umbrele semidivine ale strămoșilor și moșilor satului. Primul moment corespunde dramei morții, cel de-al doilea bucuriei orgiastice a triumfului vieții prin moarte. În ambele situații senectutea unchiașilor alcătuiește o trenă funebră de *măști psihopompe*, care redau diferite ipostaze ale morții: boala, decrepitudinea, descompunerea, spaima. În curțile de priveghi apar și *măști psihopompe de femei*, care participă în partea a doua a scenariului funerar, cel vesel-bizar.

Din cultul moșilor au supraviețuit și unele aspecte de mitologie ludică, care inițial făceau parte din riturile culturale ale gerontolatriei. Este vorba de astă dată de *măști de moși* numiți *bloji*, *muți*, vătafi, după caracterul lor ludic.

Blojul este termenul popular în Transilvania pentru *moș*. În fiecare joc la care participă e înfățișat printr-un *moș* care desfășoară o acțiune mută, o pantomimă, de cele mai multe ori tragicomică. Astfel, în *masca de brezaie* moșul personifică pe soțul tinerei Brezăi, în alți termeni, „simbolizează vitalitatea masculină concepută sub forma senectuții virile, pentru că sub șorțul zdrențuit moșul purta o mascoidă de falus, cu care își permitea obscenități în joc". Blojul însoțește măștile de *cerb*, de *turcă* și de *căluș* (sau călușari). În colindul cerbului, blojul deține de asemeni un rol de hîtru. În strigăturile ce succedă colindului, cerbul spune: „—Lasă, lasă,/ că nu-mi pasă,/ că știu lucrul giocului/ și puterea coarnelor./ Lăsați grija cerbului/ și-o țineți pe-a blojului,/ că se-nvîrte cocoșește/ și cu fetele se-ochiește (. . .)"[15]. Numit uneori și „moșul turcii" face glume tragicomice. Folosește un băț cu panglici numit *puhă*, cu care bate tactul jocului și pe fetele și femeile tinere. Iar *blojul de căluș* apare în jocul călușarilor din Transilvania, jucînd rolul *mutului* din călușul muntenesc și oltenesc.

În Bucovina și Moldova, jocul *Moșului*, asociat de cel al *Babei*, a căpătat semnificații erotice, legate de satira revivificării.

Unele din înfățișările și atributele *sfinților moși* (și implicit ale sfintelor moașe) au fost transferate unor personaje mitice bătrîne, numite *sfinți și sfinte*, uneori nenominalizate, alteori nominalizate. În recuzita spectacolelor ceremoniale ce țin de datinile de iarnă apar personaje mascate numite sfinți și sfinte, care preiau rolul moșilor și babelor în planul confesiunii oficiate. E vorba de colindătorii mascați în Maramureș, în teatrul religios de tipul Vicleimului în Transilvania, Irozilor în Moldova și Muntenia și chiar de *Moș Begul* din teatrul de păpuși din Mehedinți[16].

BĂTRÎNUL CRĂCIUN

1. Arhei sau semizei. — Imaginea mitică de *semizeu* a Bătrînului Crăciun oscilează între aceea a unei *semidivinități arhaice* și *semidivinități creștinizate*. Ca semidivinitate arhaică este înfățișată printr-un strămoș de o vîrstă nedeterminată, pe chipul căruia *timpul a încremenit* — o fizionomie de *mască milenară*. Imaginea lui simbolică face parte inițial din *galeria arheilor divini* ce au instaurat a doua gerontocrație fratriarhală după modelul primei, a Fârtaților. Ca semidivinitate arhaică, decăzută din rangul și funcțiunea inițială de zeu gerontocratic, în perioada daco-romană a fost receptat și transfigurat în galeria de *pseudosfinți tolerați de creștinismul primitiv*, pentru că prin structura și funcțiunea lui nu tulbura, ci mai degrabă facilita înțelegerea noii religii în plină ascensiune social-istorică.

2. Caractere esențiale și etimologii contradictorii. — Structura de *divinitate arhaică de tip gerontocratic* ne-o relevă *analiza discriminatorie* a caracterelor lui esențiale față de cele neesențiale, ca și funcțiunea lui predominant mitică.

Crăciun este o făptură sacră care simbolizează prin excelență *tipul creator*, ceea ce romanii numeau *tempus factum*, în care toate se făceau și desfăceau. În mitologia geto-dacă e posibil să fi fost reprezentat printr-un strămoș care simboliza echilibrul elementelor în stadiul facerii lor, al începutului procesului celor necreate și nedate în vileag. Pe pămînt marchează hierofania timpului sacru în solstițiul de iarnă, a *capului de an* sau *răstimpul* dintre doi ani.

Așa se face că majoritatea celor care au căutat să explice structura personajului mitic și a caracterului divin al lui *Crăciun* au ajuns la etimologii care converg în semnificații temporal-creatoare. După Ovid Densusianu [17], Alex. Graur [18] și Alex. Rosetti [19], apelativul *Crăciun* derivă din *creatio*, care în latină înseamnă naștere: *nașterea naturii*, transfigurată mai apoi în *nașterea lui Crăciun*, sau din *incarnationis* incarnare — deci *renaștere*: *renașterea naturii* prin *încarnarea lui Crăciun*.

În orice caz, ipoteza denumirii latine a lui Crăciun nu justifică originea lui, care putea să fie anterioară și care, în limba dacă, putea să fi însemnat tot *creatio* sau ceva asemănător.

Petru Caraman, urmărind „răspîndirea geografică a cuvîntului Crăciun în afara granițelor etnice românești, [declară că] nu se găsește decît la slavii din imediata vecinătate cu românii". Combate teza lui Fr. Miklosich [20], care îl socotește „ein dunkles Wort", de origine slavă, „iar de la slavi să-l fi împrumutat românii". Petru Caraman susține „că [numele Crăciun] nu este nicidecum un termen general slav. La puținele popoare slave, unde se află atestat, apare cu totul sporadic, fiind un termen regional. Nu poate fi nici cea mai mică îndoială că locul lui de baștină este domeniul etnic românesc — care îl cunoaște — ca termen comun pentru toate dialectele și singurul existent pentru a designa nașterea lui Christ. Afirmația aceasta ne-o întărește și felul cum se prezintă răspîndirea geografică a cuvîntului.

Crăciun în afara granițelor etnice românești nu se găsește decît la slavii din imediata vecinătate cu românii: la o parte din bulgari *Kračun* (cu sensul românesc); la ucrainenii carpatici *Kerečunj*, atestat în expresia Kerečunj večery (ajunul Crăciunului); la cehi *Kračun*, dat de Miklosich (care nu știe de unde a fost cules, că la cehi nu există, desigur de prin părțile Slovaciei); la slovaci tot *Kračun*, rar și numai la cei din est, la unguri *Karácson* (forma cu *n* final palatalizat *Karácsony*), cu același sens ca și la români. (O. Asboth susține că e împrumutat de la slavi și îl pune în legătură cu vechiul *Koročun*.) Deci reiese că pretutindeni cuvîntul e împrumutat de la români. La slavii toți, numele autohton al acestei sărbători [a Crăciunului] face evident parte din terminologia creștină: rus — *Rozdjestvo*; ucrainean — *Rizdvò*; polon — *Bože Narodzenie*; sirb, croat, sloven — *Božio*; bulgar — *Božik*; ceh — *Vanoce*; slovac — *Vianoce*. Faptul că slavii nu au un nume comun la sărbătoarea Crăciunului, deși terminologia creștină este în general comună la ei, dă loc la presupunerea că, mai înainte de a-și fi creat fiecare popor slav un termen special, va fi existat un altul comun, însă fără răspîndire generală în masele slave, pe care-l vor fi împrumutat de la un popor ce era creștin cu mult înainte, dar care cu vremea va fi căzut în uitare. Acest termen a putut fi chiar românul Crăciun, rămas azi numai la slavii învecinați, fiindcă acolo se menținea încă legătura cu centrul lui de răspîndire" [21].

E. Çabej atrage atenția că la albanezi numele de Crăciun vine de la *o buturugă* numită *crencia* care se aprinde de sărbătoarea Crăciunului ca sărbătoare a natalității lui Iisus [22].

Mitul arhaic al unui *cioban zeu-moș* este transfigurat în mitul unui *cioban demonic* care refuză să primească pe Fecioara Maria să nască în staulul lui. Soția lui Crăciun o primește într-ascuns și moșește pe Iisus, faptă pentru care Crăciun îi taie mîinile, iar Fecioara Maria îi lipește mîinile la loc. Minunea îl convertește pe Crăciun la creștinism (încă nedefinit la acea dată în istoria religiilor).

De bucurie că nevasta sa a scăpat de pedeapsa lui necugetată, Crăciun aprinde un rug din cioate de brad în curtea lui și joacă hora cu toate slugile lui. După joc împarte Fecioarei Maria *daruri păstorești* (lapte, caș, urdă, smîntînă) pentru ea și copil. De aici transfigurarea lui Moș Crăciun într-un *sfînt* care aduce de ziua nașterii lui Iisus daruri copiilor, obicei care se suprapune cu amintirea darurilor pe care, după legenda evanghelică, le aduceau regii-magi în staul noului Mesia. Moș Crăciun, persoană mitică anterioară creștinismului primitiv în Dacia, transsimbolizează în versiune mitologică creștină pe cei trei magi.

Cîntecele de bucurie adresate de slugile lui Crăciun cu prilejul minunii lipirii mîinilor bunei lor stăpîne Crăciuneasa s-au transformat în colinde ce glorifică în mitologia creștină nașterea lui Iisus.

Cercetări comparativ-istorice au fost întreprinse asupra conținuturilor și expresiei între colindele de Crăciun și imnurile vedice. Cercetătorul lor a ajuns la concluzia că în colindele străvechi daco-romane s-au introdus elemente creștine în ultimele trei secole ale erei noastre. După dînsul, „cuvintele de substrat din colind dezvăluie străvechimea lor". El se referă la cuvintele din *introducere* sau din *refrenele* unor colinde de Crăciun: „*C-așa-i legea din bătrîni,/ din bătrîni, din oameni buni,/ să se dea la sînt Crăciun/ un colac și-un vinaț bun* (...)".

Colindul românesc seamănă, în această privință, în ansamblul lui, cu *dharma indiană* (adică cu *legea nescrisă* indiană), recitată în public [23].

În epoca daco-romană, peste cultul solstițiului de iarnă al lui Crăciun, personaj mitic dac, s-au suprapus și datini latine referitoare la *Soles invictus* și *Saturnalii*, în care coniferele jucau un rol primordial, ca la romani.

Între cultul strămoșilor și moșilor ca divinități domestice ale căminului și spițelor de neam și cultul soarelui există o corelație mitică străveche, care în forme evoluate s-a menținut pînă în pragul secolului al XIX-lea.

3. Crăciunul și cultul solar. — Cultul strămoșilor și moșilor s-a îngemănat treptat cu cultul soarelui, astfel încît *mitologia gerontolatrică* a devenit cosubstanțială cu *mitologia solară*.

Petru Caraman subliniază unele „motive probabile de cult solar la Crăciun" [24]. După relatările lui anterioare, Petru Caraman revine la ideea dominantă: „Crăciunul pare a cuprinde în el și elemente din *cultu soarelui*, ce amintesc de sărbătoarea lui Mithra, pe care a înlocuit-o «dies natales Solis invicti». Cele mai însemnate probe pentru aceasta ar fi: 1) *arderea butucului* în noaptea de Crăciun, foarte răspîndită la sîrbocroați și bulgari și cunoscută aproape la toate popoarele Europei, cu deosebire în Occident. La români, e de asemenea atestată. Totuși acestei tradiții nu i s-a dat numai o singură explicare (...). Deși interpretarea arderii butucului după datina din cultul soarelui e nesigură, cu toate acestea pare cea mai probabilă. Este greu însă de susținut că această datină la origine era legată de sărbătoarea lui Mithra, fiindcă în cazul acesta ar însemna să avem dovezi de existența datinei și în Asia, de unde a fost importat mitraismul, ceea ce nu se cunoaște pînă acum. *Datina arderii butucului* ar putea fi mai curînd *europeană* și numai ulterior să se fi atașat la sărbătoarea de origine asiatică; 2) mai sigură e altă datină, a *roatelor de foc* cărora li se dau drumul pe costișă în noaptea de Crăciun. La români pomenește despre roata solară S. Mangiuca [25], pentru Banat. Foarte răspîndit e acest obicei la germani; 3) *focurile care se fac în dimineața de Crăciun* atît la slavi, cît și la români; și 4 (...) *colacii de Crăciun care imită forma soarelui*, amintind de capul nimbat al lui Mithra, așa cum e sculptat în chip rudimentar în unele

din basoreliefurile numeroaselor lui temple, aflate pe pămîntul Daciei şi în Moesia, ca şi aiurea în răsăritul şi apusul Europei".

Din cele menţionate, cultul lui Crăciun ca *strămoş* şi *moş* pare a fi un cult solar mult mai vechi decît cultul lui Mithra, care a pătruns ulterior şi în Dacia, şi decît cultul creştin şi explicaţia care i s-a dat apoi. Nu putem deocamdată preciza vechimea, în orice caz coboară sub era noastră, anticipind astfel cele două forme de religiozitate solară care l-au contaminat în era noastră.

4. Crăciun şi cultul bradului. — Între bătrînul cioban mirific Crăciun şi bradul sacru relaţia este mult mai veche decît aceea pe care a stabilit-o în secolul al XIX-lea sfîntul Bonifaciu de Strasburg pentru întreaga creştinătate occidentală, de unde s-a extins şi în orientul Europei.

Consacrarea rituală a bradului în sărbătorile solstiţiului de iarnă e anterioară erei noastre şi numai datorită substratului ante-creştin la germanici a fost asociată cu natalitia la creştini.

BABA DOCHIA

1. Originea numelui. — Această semidivinitate meteorologică feminină a stîrnit controverse etimologice. S-au emis două ipoteze plauzibile: prima, după care numele vine de la sfînta mucenică Evdochia, care cade la 1 martie, ce a fost enunţată de B. P. Hasdeu [26] şi precizată de O. Bîrlea, deoarece „numele Dochia — foarte rar *Chirdosia* sau *Marta* — al eroinei a fost preluat din calendarul bizantin care serbează la 1 martie pe martira Evdochia, în urma interferenţei dintre legenda populară străveche şi cea creştină, localizată de asemenea la începutul lui martie" [27]; şi a doua, după care numele Dochia vine de la *Dachia*, fiica lui Decebal urmărită pînă în Muntele Ceahlău de împăratul Traian, îndrăgostit de ea, enunţată într-un poem lirico-epic de Gh. Asachi şi în *Legenda...* de G. Vegezzi Ruscalla [28].

2. Legenda toponimică. — Legenda Babei Dochia se referă la o păstoriţă bătrînă care-şi păştea turmiţa de oi sub munte, alături de alte păstoriţe. Ştiind că vremea la munte e schimbătoare, şi-a pus pe ea nouă cojoace. Celelalte păstoriţe au sfătuit-o să nu urce la păşune pînă nu trece luna martie, care este, aşa cum se ştie, năbădăioasă. Baba Dochia a spus că „urcă la păşune; ea nu se sperie de luna martie". Atunci luna martie, ca s-o pedepsească, a schimbat vremea încălzind tot mai mult cele nouă zile, în care Baba Dochia se urca la păşune, lepădind de căldură în fiecare zi cîte un cojoc, iar în ziua a noua, luna martie a întors vremea rea, împrumutînd de la februarie trei zile de iarnă. Astfel Baba Dochia a fost pedepsită pentru că a cîrtit împotriva puterii lunii martie. Şi a împietrit-o pe Babă, rămasă astfel în veac, într-o stîncă înaltă şi pe oiţe în bolovani în jurul ei. Stînca aceasta cu bolovanii în juru-i a fost menţionată de Dimitrie Cantemir [29], descoperită, desenată, litografiată şi cîntată într-un poem epic de Gh. Asachi [30].

Legenda mitică a Babei Dochia, ca şi toponimia ei, este răspîndită pe întregul teritoriu al României şi are contingenţe în sud-estul Europei cu legende similare la bulgari, sîrbi, albanezi şi greci, însă fără corespondente toponimice în geografia mitică a ţărilor popoarelor menţionate.



Complexul megalitic „Baba Dochia" de pe Ceahlău. Schiţă de Gh. Asachi, 1851.

3. Legenda colind. — Aşa cum se poate constata din culegerile de teren, întîlnim legenda Babei Dochia literaturizată la nivelul tuturor genurilor literare populare. Ne vom opri, cu titlu de exemplificare, la un *colind vînătoresc* intitulat *Ana Dochiana*, care reprezintă o transsimbolizare a legendei Babei Dochia. E vorba de o *ciută* numită *Ana Dochiana*, căpetenia unei ciurde de ciute, care de tristeţe nu mai paşte, nu mai bea apă, pentru că *Traian voinicul* e pe urmele ciurdei de ciute, care va fi vînată, numai ea o să scape singură „sub stană de piatră": „Toate ciute-mi pasc/ şi mi se adapă,/ numai Ana Dochiana,/ numai ea nu paşte,/ nici nu se adapă./ Alelalte ciute/ din gură zicează:/ — Tu de ce nu paşti,/ nici nu te-adapi,/ numai strajă stai,/ strajă de trei părţi/ şi de trei laturi?/ Ana Dochiana din gură grăiră:/ — Dar voi ciute multe/ şi nepricepute,/ da' ştiţi, da' nu ştiţi/ că *Traian Voinicul*/ bun cal hărăneşte,/ bun cal şi-un ogar/ şi-un vînat şoimel,/ joi de dimineaţă/ la vînat să-mi iasă,/ lacul să-l vîneze?!/ Peste noi c-o da,/ şi-n goană ne-o lua,/ şi de ne-o goni/ pîn' la *Lacu Roşu*,/ roşu n-a mai fost/ şi-acum s-o face,/ de sînge de ciută;/ce-or mai rămînea,/ în goană ne-o lua/ şi ne-o d-a goni/ pîn' la pod de os,/ de os n-a mai fost/ şi-acum s-o face,/ tot de os de ciută./ Ce-or mai rămînea,/ în goană ne-o lua/ şi ne va goni/pîn' la munţi cărunţi,/ cărunţi n-a mai fost/ şi acum s-o face,/ tot de păr de ciută./ Ana Dochiana/ din gură grăiră:/

— Numai eu să scap/sub *stană de piatră,*/ de cal bun călcată,/ de bici urzicată,/de ogar pișcată,/de șoimel pișcată" [31].

Aluzia ciutei *Ana Dochiana vînată numai de Traian Voinicul* într-un colind ardelenesc justifică într-un fel legenda urmăririi Dochiei de către împăratul Traian. Să nu uităm că legenda culeasă de Gh. Asachi



Invocarea sprijinului Dochiei. Ilustrație de epocă, secolul XIX.

de pe versantul estic al Carpaților Orientali corespunde colindului vînătoresc de pe versantul vestic al Carpaților Orientali.

Transfigurarea și transsimbolizarea mitică a legendei Babei Dochia în colindul Anei Dochiana, ca și în altele de acest gen, ne întăresc convingerea referitoare la geneza și difuziunea motivului și prin basme [32], mai ales în mediul românesc din sud-estul Europei. Asupra originii legendei Babei Dochia s-au emis ipoteze de lucru și s-au tras concluzii ipotetice din etimologiile stabilite. O ipoteză se referă la originea ei greacă, datorită „asemănării frapante cu legenda Niobei" [33], alta la originea ei tracă [34] și alta la originea ei probabil creștină bizantină.

4. Legenda meteorologică. — Paralel cu legenda Babei Dochia, superstițiile, credințele și datinile care se referă la *zilele babelor* (de la 1 la 9 martie) ne relevă alte aspecte mitice: Baba Dochia ca *semidivinitate meteorologică*, cu *cortegiul ei de babe* (păstorițele rămase la poalele muntelui, ale căror nume le-a precizat Traian Gherman) [35] reflectă nestatornicia timpului în trecerea lui de la iarnă la primăvară și posibilitatea de a prevesti această nestatornicie pentru restul anului. Deci zilele babelor sînt și *oraculare* pentru mersul timpului.

În categoria semidivinităților meteorologiei populare și a prezicerilor roadelor muncilor de peste an, a destinului uman și a caracterului uman, se numără și o anume categorie de *moși*. Moșii reduplică cele nouă babe din cortegiul divin al Babei Dochia, în sensul că fac parte și ei din cortegiul divin al unui *zeu-moș*, care este confundat cu sfîntul Cer, alteori cu Dumnezeu sau Sintilie. Sub raport meteorologic ei sînt mai blînzi, mai îngăduitori și mai înclinați să aducă vreme bună. Despre ei nu ne-a rămas un mit anume, ci numai credința că ei succedă în timp babelor, că sînt cinstiți cu aceleași datini și că prognoza lor e mai suportabilă.

„ZÎNI" și ZÎNE

1. Semantisme inedite. — Există o categorie de semidivinități reprezentate de făpturi mitice tinere sau bătrîne care nu sînt provenite din divinizarea străbunilor gentilici, ci dintr-un alt strat al credințelor, datinilor și tradițiilor mitice, creat de alte nevoi spirituale. Semidivinitățile la care ne referim posedă o biografie sofisticată și o putere mitică relativ cunoscută. Uneori sînt omologate și semidivinități cu alte nume, emanate din surse mitice diferite. Din categoria lor fac parte integrantă ceea ce se numesc *zînii* și *zînele*. Întrebuințăm supranumele *zîn* pentru făpturile mitice masculine, echivalent al *zînei* ca făptură mitică feminină. Termenul *zîn* ni l-a sugerat Tudor Pamfile care l-a împrumutat din dialectul macedoromân, referitor la zeul marin, prezentat ca *zînul mării* [36]. *Zînii* și *zînele* le considerăm în sensul în care sînt concepute în popor ca făpturi ciudate, cînd malefice, cînd indiferente, cînd benefice. Uneori sînt semidivinități perechi (masculine și feminine), alteori sînt divinități care se concurează aparent între ele (numai masculine sau numai feminine), fapt care marchează o supralicitare a activității lor. Dintre semidivinitățile pe care le considerăm perechi, unele sînt incidental imperecheate de nevoia noastră de sistematizare și ierarhizare a lor în panteonul mitic.

Aceasta e situația semidivinităților: *Omul sălbatic — Fata sălbatică*; *Moșul Codrului* sau *Păduroiul* și *Muma Pădurii*, *Fata pădurii*; *Sorbul apelor* și *Știma apelor*; *Spiritul comorilor* și *Vîlva băilor*. Alta e situația semidivinităților care se concurează aparent între ele: *Dragobetele* și *Zburătorul*, *Drăgaicele*, *Ielele*, *Rusaliile*, *Sînzienele* etc., și alta situația semidivinităților unicate: *Șarpele casei*, *Cățelul pămîntului*.

2. Omul sălbatic. — După cum îl arată și numele, Omul sălbatic e o făptură mitică antropomorfă, aparent uriașă, păros, cu puteri supraumane, care bîntuie zonele de munte și atacă noaptea pe ciobanii ce călătoresc între stîni și cătune, ca și pe vînătorii rătăciți în căutarea privadurilor, mistreților, cerbilor și caprelor negre sau urșilor ascunși în văgăuni și peșteri. Numai vederea lui încremenește pe cei ce îl întîlnesc întîmplător, sau caută să-l vadă și să-l înfrunte cu privirea, măcar o clipă, pentru că

altfel cu ochiul lui rău le ia vederile și ii pocește, iar inclestarea cu el poate fi fatală celui ce cutează să-l provoace la luptă.

Simeon Fl. Marian prezintă un descintec in care nu poate fi vorba decit despre un *Om sălbatic* : „A venit *Omu mare*/ de la pădurea mare,/ de la pădurea mare,/ om păros/ și sperios,/ cu miinile păroase/ și cu picioarele păroase,/ cu ochii inholbați,/ cu dinții mari colțați,/ cu obrazu mare,/ cu căutătura infiorătoare.../ Și a venit asupra nopții/ (...) /pe (...) să-l inspăimînte,/ zilele să-i scurte,/ viața să-i ciunte" [37]. Nicolae Densușianu consideră că acești *oameni păroși* alcătuiau strămoșii pelasgilor, ai *oamenilor faunici de pădure* [38]. Și pentru a justifica ideea că această rasă de oameni sălbatici aparține perioadei pietrei, recurge la sugestiile unor practici *paleofolclorice* [39] impotriva Omului sălbatic, notind : „in ritualul acestor descintece se intrebuințează de regulă instrumente de piatră. Probă evidentă că acest Om păros aparține epocei ante-metalice" [40].

Cu Omul sălbatic, ca om al pădurilor nestrăbătute de picior omenesc, ne vom intilni in alte *ipostaze mitice*, din ce in ce mai bine conturate sub aspect particular.

3. Fata sălbatică. – *Fata sălbatică* e o făptură mitică care depășește stadiul de primitivitate al Omului sălbatic. Este menționată ca atare numai in unele legende și balade mitice, dintre care unele referitoare la Iovan Iorgovan [41]. Acesta pleacă la vinătoare ca să se insoare pe valea Cernei, căzută sub stăpinirea Fetei sălbatice. În unele balade e infățișată ca *o fecioară monstruoasă*, iar in altele ca *o fecioară frumoasă*. În cele in care arată ca un monstru reiese că in tinerețe a fost o fată frumoasă care a slujit alături de Iorgovan (la un domn de țară) și că, fiind sedusă și căzind grea, a fugit in pustietățile Cernei de teama și rușinea părinților ei. În baladele in care e infățișată ca fecioară frumoasă, insă sălbăticită reiese că e *sora bună a lui Iorgovan*, care a fost despărțită de el cind era mică și că a rătăcit pe meleagurile Cernei, in speranța că odată și odată se va revedea cu fratele ei. Ambele soiuri de balade se deosebesc mai ales prin anecdotica lor. În ambele soiuri de balade Fata sălbatică a ajuns la această stare și putere mitică numai datorită vieții ei pure, de pustnicie și sfințenie, in sinul naturii sălbatice a văii Cernei. În primul lot de balade, Fata sălbatică e figurată ca un monstru : Iorgovan „În munți că-mi intra,/Cu armile da,/ frunza scutura,/ ogarii chefănea,/ șoimii zărea/ sub stincă de piatră/ și zărea o fată./Ședea acioată,/ sub stincă de piatră,/ [un fel de *piatră colibată*]/ *Fată sălbatică*,/ mare, năpraznică,/ urită, groaznică". În varianta a doua Iorgovan găsește „sub stinci de chiatri/ fati salbatici,/ mare și groaznici :/ Cosițele ei bat călciile,/ țițele ei bat genunchile,/ sprincenile ei bat obrazele". În balada publicată de G. Dem. Teodorescu [42] pleacă „drumul să-și aleagă/ pentru vinătoare,/ pentru insurătoare", care ar putea fi reminiscența *insurătoarei prin rapt*, mai ales că „Fata sălbatică/ mindră și voinică" este un fel de semidivinitate a văii Cernei. Cu ajutorul riului Cerna și a cățelei lui năzdrăvane, Iorgovan o găsește pitită sub „o stană de piatră/ cu mușchiul de-o șchioapă". Cățeaua Vija o miroase, riciie sub piatră și sare să scoată Fata sălbatică, care incepe să plingă : „Iane Iorgovane,/ frate, frățioare,/ cheamă-ți cățeaua,/ ține-ți pe Vija,/ că s-a-nfuriat/ și mi-a zgiriat,/ zgiriiat fața/ și rupt cosița". Iorgovan „fecior de mocan,/ călare pe cal,/ dac-o auzea/ și dac-o vedea/ (...)/ ochii că-i lua,/ mințile-i fura./ Nimic n-auzea,/ ci mi-o săruta/ și mi-o apuca,/ frumos c-o lega,/ pe cal o punea/ și cu ea pleca/ pe jos de Cerna". Iar Fata sălbatică simțind drama ce o așteaptă, incestul, mereu ii zicea : „Iane Iorgovane,/ *frate frățioare*, /*faci un păcat*

mare,/ că știi au nu știi/ că-mi ești mie frate/și eu ție sor'?/ Ceasu cind s-a-mplinit/ nouă ne-a murit//și taică/ și maică/ și dragi frățiori,/ rude și surori,/ iar noi am slujit/ pină m-am mărit./ Nu ții minte, frate/ (...)/Iane Iorgovane,/ cu-a lui sorioară/ cin' se mai insoară,/ că e păcat mare,/frate frățioare". Dar Iorgovan „dacă pleca,/ călare cu ea/, nici că mai vorbea,/ nici că mai gindea,/ ci la ea privea./ Nainte mergea,/ de Cerna-și uita,/ drumul că greșea/ și se rătăcea ;/ iar cind se uita,/ in apă sărea,/ calu-nnot iși da/ (...)/la-not se-ncerca/ și mi se-neca/ că Domnul nu vrea/ frate ca să ia,/ frate pe sor'sa" [43]. Purtată de cal, pe care era legată, Fata sălbatică ajungea la mal, o dezleagă cițiva oameni și o recunosc rudele ei, care in cele din urmă o logodesc și o mărită cu un fecior de crai. În altă variantă, publicată de G. Dem. Teodorescu, *Fata sălbatică sub infățișare urită* ascunde un *chip frumos* de zină a văii Cerna. Iorgovan care *a plecat la vinătoare pentru insurătoare* află din gura ei că-i este soră și că a mai fost pețită odată de el : „Tu că m-ai pețit,/ io că n-am primit/ și, de focul meu,/ de uritul tău,/ eu m-am pedepsit/ și am pribegit/ pe potecă strimtă,/ prin vale adincă,/ in singurătate/ sub lespezi de piatră,/ de vint nebătută,/ de nimeni văzută,/ aici m-am pitit,/ m-am sălbăticit/ și m-am pedepsit". În loc să-l induioșeze, Iorgovan o ia in brațe și o sărută : „— Amar pe pămint/ tu m-ai pedepsit,/ că io te-am cătat/ lumea-n lung și-n lat,/ și nici c-am aflat/ să-ți semene ție/ ca să iau soție./ (...) /— Ba nu m-ăi lua /cit o fi lumea,/ că-mi ești frățior/ și io-ți sint suror. /Toarce-te-napoi,/ c-o fi rău de noi :/ *soarele-mi răsare*/ și iese din mare,/ genele-mi pirlește,/ trupu-mi ingrozește !" Punind-o călare și mergind pe Cerna in jos, „sărmana de ea/ de pe cal sărea,/ in Cerna că da,/ puțin inota/ și mi se-neca./ (...)/și ea se făcea/ mindră floricea,/ mindră ca zina(...)" [44].

Tema vinătorii de fete pentru insurătoare, numită și *raptul miresei*, a trecut in literatura populară română de la raptul unei fete străine de spița de neam a mirelui, intii la spița de neam și apoi chiar la frații buni. Oprelistea incestului, despre care am mai discutat, reflectă și in aceste balade aceeași concepție despre căsătorie și viziune despre drama unei căsătorii intre frați ca și in balada *Soarele și Luna* [45].

Din relatarea ultimei variante, care poate fi numai metaforică, Fata sălbatică lasă să se înțeleagă că soarele care iese din mare ii va pirli genele și o va innegri pentru greșeala ei filială [46].

4. Dragobetele. – În credințele poporului român fiecare soi de animale sălbatice sau domestice își avea *perioada rutului* primăvara. Ziua de 3 martie a fost ținută mult timp de poporul român drept sărbătoarea tradițională a *capului de primăvară*. La această dată se credea că *se logodesc păsările cerului* și cele *domestice*, adică incepe perioada rutului. Sărbătoarea închinată păsărilor cerului relevă de fapt perioada rutului la toate animalele. De la sărbătoarea simbolică a *logodnei păsărilor cerului* s-a extins tot simbolic și la oameni, devenind astfel și o sărbătoare a erotismului, a *însurătățirii* fetelor și *înfrățirii* băieților, a *logodnelor*.

Făptura mitică care personifică *logodna animalelor* și prin extensiune a *fetelor și băieților* este zinul" *Dragobete*. Chiar numele — Dragobete — semnifică intruchiparea unei făpturi dragi, mitico-erotice. După o legendă mitică, „Dragobete (Iova) era fiul Babei Dochia", ceea ce înseamnă o presupusă filiațiune mitică anterioară denumirii lui ca atare.

Înfățișat adesea ca tinăr, voinic, frumos și bun, inspira fetelor și femeilor incredere și dragoste curată. El patrona sărbătoarea petrecerilor. La 24 februarie, ziua de Dragobete, gospodinele dădeau *o hrană ero-*

togenică păsărilor domestice, iar pentru păsările cerului zvîrleau pe acoperișurile caselor boabe de mei, griu, orz, secară. De Dragobete nu se sacrificau păsările domestice și nici nu se vînau sau blestemau cele sălbatice. Aceste restricțiuni urmăreau să nu turbure rostul împerecherilor.

Tinerii și tinerele îmbrăcați de sărbătoare se stringeau pe dealurile din preajma satului, în *cete de vîrstă și sex*. Fetele laolaltă culegeau flori de primăvară, ghiocei, iar băieții, individual, culegeau vreascuri pentru aprinderea unor focuri, în jurul cărora se așezau jos, tot pe cete și glumeau între ei. Glumele se refereau mai ales la simpatiile și antipatiile dintre băieți și fete. La prînz coborau în goană spre sat, fiecare băiat fugărindu-și partenera preferată. Dacă o prindea din fugă, conform datinii, putea să o sărute în văzul tuturor. Cînd doi tineri fugeau după aceeași fată, ea se lăsa prinsă de cel pe care-l prefera. Fata care era prinsă și sărutată se considera oarecum *logodită* cu partenerul ei de fugă, pe un an, pentru a putea urmări cît de constante sînt sentimentele lor reciproce. Părinții aflau de la tineri cele întîmplate și erau satisfăcuți sau nesatisfăcuți, după pretențiile ce le aveau pentru copiii lor. Această coborîre în goană a băieților în urmărirea fetelor se numea în podișul Mehedinți *zburătorire*. Declararea publică a dragostei sincer consimțite între urmăritor și urmărită, în ziua de *zburătorire*, a fost pînă în secolul al XIX-lea o formă reminescențial-rituală de *cult erotogen*.

Tot de Dragobete se făceau *însurățirile între fete* și *înfrățirile între băieți*, mai rar între băieți și fete. Într-un studiu consacrat *fraternizării rituale*, Petru Caraman [47] susține că termenii se referă la *indiferent ce fel de fraternitate* realizată prin *îndeplinirea unor rituri mai vechi* ce țin de un substrat magic prin excelență, sau a unor rituri mai noi ce țin de substratul religios. Riturile mai vechi se întrepătrundeau adesea cu cele mai noi. Petru Caraman se referea totuși la un anumit tip de fraternitate rituală, cel al *frăției de cruce* și al *surorii de cruce*. *Înfrățirea* sau *însurățirea*, în unele regiuni culturale din România, erau în trecut destul de riguroase, după Petru Caraman. Ritul se desfășura în cetele de vîrstă și sex, pe afinități selective. În fața cetei, partenerii își zgiriiau brațul stîng cu semnul crucii (semnul *crucii solare*, nu creștine), pînă la sîngerare, se amesteca sîngele suprapunîndu-se zgirieturile sîngerînde una peste alta și reciproc își sugeau sîngele cei înfrățiți. Așa se declarau băieții *firtați* și fetele *surate*. Urmau îmbrățișarea și juruința reciprocă de sinceritate și intrajutorare pînă la moarte. Cînd unul din cei înfrățiți murea, celălalt trebuia *dezlegat*, adică *desfrățit* sau *dessurățit* la mormîntul fratelui decedat și înfrățit cu un alt partener, în alt loc, cît mai departe de mormînt.

Cei ce se înfrățeau sau se însurățeau dădeau un ospăț pentru prietenii lor, care se legau între ei să se înfrățească și ei la rîndul lor cît mai curînd posibil.

Fraternitatea rituală de tipul înfrățirii și însurățirii a fost un rit străvechi la tracii nord-dunăreni (daci) cît și la tracii sud-dunăreni (moesi și odrisi), ca și la iliri.

5. Zburătorul. — Cum am constatat, *zburătorirea* (din Mehedinți) marchează trecerea de la simpatie la dragostea tinerească, printr-o fugă rituală care se termină cu îmbrățișarea și sărutarea — simbolurile unei protologodne. S-ar putea ca termenul să nu aibă legătură directă cu zburătorul, însă etimologia populară îl apropie.

Zburătorul la care ne referim de astă dată este o semidivinitate erotică de tipul incubilor, un daimon arhaic de factură malefică. Simbolizează toate formele de sexualitate, de la aceea puberală pînă la aceea isterică a femeilor care trăiesc numai pentru plăcerile trupești.

Mitul Zburătorului a fost sesizat în aspectul lui cultural de George Călinescu [48], ca reflectînd *problema fundamentală a sexualității la români*. G. Călinescu afirmă că „Zburătorul (. . .) este un demon frumos, un *Eros adolescent*, care dă fetelor pubere tulburările și tînjirile întîiei iubiri. Începînd cu I. Heliade Rădulescu, nu este liric român care să nu fi reluat mitul în diferite chipuri. Unii au crezut că trebuie să ducă aceste producții spre o sursă romantică, ceea ce este fals, fiindcă unii din poeți nici măcar nu aveau noțiunea temei occidentale. Singura notă romantică este întemeierea pe tradiții populare. Neavînd o literatură de analiză a dragostei, a fost firesc ca poeții români să se coboare la momentul primitiv, la *mitul invaziunii instinctului erotic* la fete. Caracteristică în toate aceste compuneri e totala iraționalitate a crizei" [49]. În realitate, Zburătorul desfășoară o dublă activitate erotogenică: de inițiere sexuală și de provocare și întreținere a apetitului sau patosului sexual. Însă Zburătorul are și un *dublet feminin* cunoscut sub numele de *Zburătoroaică*, un daimon urît și extrem de rău. Așa că tot ceea ce relatăm despre activitatea Zburătorului e valabil și pentru dubletul feminin, cu mențiunea că Zburătoroaica se ocupă de tineri puberi și de bărbați hipersexuali.

Înfățișarea lui trebuie să corespundă capacității sale de seducție. În exercițiul funcțiunii lui erotogenice se poate metamorfoza în *șarpe*, *zmeu* sau *sul de foc*. De aceea a putut fi confundat de necunoscători cu Șarpele înaripat, cu Zmeul antropofag sau cu Demonul văzduhului, toți încărcați de electricitate. Dar aceste confuzii nu sînt singurele. În fond, toate metamorfozele Zburătorului urmăresc același scop: pătrunderea ocultată în casa victimelor lui pubere sau pasionale, pentru a se transforma în tînăr voinic și înflăcărat de dragoste. Metamorfozarea sub forma de animale (șarpe, porc, cîine) sau ca sul de foc, menționată de unii folcloriști, se referă pe de o parte la tehnica pătrunderii în viața victimelor și pe de altă parte la simbolismul sexual.

Odată pătruns în casă, se strecura în patul victimelor, le tulbura firea. Victimele nu erau posedate, ci numai tulburate psihofizic, căzute sub obsesia unei hipersexualități patologice, a unui freamăt neastîmpărat al simțurilor, a unui orgasm iluzoriu. În înfățișarea lui de semizeu, Zburătorul era uneori acoperit de solzi argintii, purta pe umeri aripi albe, mari și involte. Alteori pătrundea nevăzut ca o adiere și tulbura firea celor ce-l așteptau în somn.

Zburătorul rătăcea noaptea, între miezul nopții și cîntători, dînd tîrcoale ulițelor, grădinilor, livezilor și caselor pentru a tulbura fetele de măritat, nevestele părăsite și văduvele pătimașe după aventuri sentimentale. Subtil se metamorfoza deseori chiar în iubitul celor astfel ademenite și petrecea cu ele pînă la cîntători. Pasiunea lui se dezlănțuia orgasmică, noapte de noapte, pînă la neurastenizarea victimei, care chiar putea să moară de freamăt oniric. În timpul zilei fetele chinuite erotic noaptea se cunoșteau că au fost vizitate de Zburător după semnele de oboseală, paloarea feței și alte indicii psihice.

Zburătorul nu era un vampir. El nu era nici un demon al morții. Nu le sugea sîngele victimelor sale, nu le ucidea ca să le transforme în strigoi. Activitatea Zburătorului era numai *oniric-erotică*. Urmele fiziologice lăsate de presupusa lui vizită ținteau la autoflagelarea simțurilor,

la *dereglarea psihotică*, de tip neurastenic şi uneori epileptoidică, tipice sindromului hipersexualităţii.

Acest sindrom şi-l alimentau cu visele prematur sexuale, cu farmece, vrăji şi descîntece de dragoste, pe care le repetau mereu, schimbînd subiectul pasiunii lor.

Farmecele, vrăjile şi descîntecele de dragoste alcătuiesc, după cîntecele lirice, un capitol bogat al folclorului erotic. Ele urmăresc să provoace, să dezlănţuie şi să întreţină erotismul normal şi de cele mai multe ori pe cel patologic, constringînd astfel pe semizeii erotismului, pe *Zburător* şi *Zburătoroaică*. Toate procedeele de magie erotică solicită Zburătorului sau Zburătoroaicei apariţia celui îndrăgit, în realitate sau măcar în vis, adus cu blîndeţe sau violenţă, năuc sau fremătînd de patimă. *Fermecătoarea* cerea pentru solicitanta ei să aibă „*fapt de femeie*,/ soarele în piept,/ luna în spate,/ doi luceferi/ în cei umeri,/ între sprîncene/ chită de micşunele,/ pe buze (. . .)/ doi faguri de miere,/ pe poale jur-prejur/ stele măruntele (. . .)", ca soarele să răsară „pe trupul ei,/ pe hainele ei/ (. . .)/ pe braţele ei (. . .)", astfel ca iubitul ei pînă o veni „să se bată a crăpa,/ ca capul de om tăiat,/ ca peştele pe uscat,/ ca untul în putinei,/ ca unda de mare,/ de cuvîntul meu,/ de chipul meu,/ de sprîncenele mele,/ de vorbele mele". Şi, bineînţeles, „să nu poată răbda (. . .)/ să vie călare/ pe nuia de alun,/ să fugă ca un nebun;/ să vie călare pe nuia de sînger,/ să fugă ca un inger;/ să vie pe nuia de nuc,/ să fugă ca un haiduc;/ pe nuia de arţar,/ să fugă ca un armăsar;/ să nu-i fie a bea,/ să nu-i fie a mînca,/ să nu-i fie a sta,/ pîn' la mine n-o veni/ şi cu mine n-o vorbi,/ să se bată a plezni"[50].

Vrăjitoarea urzea „vrajă de scris" pentru dragoste, vrăjitoarea trimitea cuţitul fetei să-l aducă pe cel care îi este drag „să vie în sat/ fără de sfat;/ să vie prin cîni,/ fără de ciomag;/ să vie pe drum lupeşte,/ să intre în casă porceşte/ (. . .)/ că eu îl bat şi-l străpung/ şi îl bat între picioare/ să-i dau în gînd de-nsurătoare (. . .)/ să vie descuiat,/cu sîngele întîrtat,/ la noapte să-l visez,/ mîine aievea să-l văz/ cu calul furnind,/ din bice pleznind,/ la mine venind./ Nici să nu mai şază,/ nici să nu mai mînce./ Inima să-i sară,/ ochii să-i pleznească,/ să nu-i dea a sta,/ căci, dac-o mai sta,/ l-oi întîmpina,/ sîngele (. . .)-o pica"[51].

Vraja conjură pe semizeii erotismului să-i aducă iubitul: „de-o fi în haia ţară,/ să vină pînă mîine seară,/ de-o fi în astă ţară,/ să vină diseară,/ de-o fi peste munte,/ îi pun punte,/ să treacă prin fete frumoase,/ prin văduve grase (. . .)"[52]. Şi „stelele logostele" erau conjurate de descîntece şi astfel antrenate în magia erotică, pentru că descîntătoarea le cerea ca steaua celui vizat „să nu stea,/ să umble-n lung şi-n lat/ (. . .)/ În ţară turcească,/ bulgărească/ (. . .) / să aducă scrisa/ lui/ de-o fi cizmar,/ de-o fi zidar,/ de-o fi tîmplar,/ de-o fi dulgher,/ de-o fi moşier,/ de-o fi cîrciumar,/ de-o fi funcţionar,/ de-o fi cojocar,/ să vie în vis să-l visez,/ aievea să-l văz,/ să-l cunosc bine ales"[53].

Aceleaşi farmece, vrăji şi descîntece de dragoste se făceau şi pentru flăcăii neputincioşi, stătuţi, pentru văduvi şi bătrîni, prin invocarea Zburătoroaicei.

De obicei Zburătorul era invocat singur în acţiuni de magie erotică, dar era invocat şi concomitent cu Zburătoroaica, ca semizei în magia medicală pentru vindecarea unor boli: „cît o sta Zburăturoiu cu Zburăturoaica în Rai/ atît să stea izdatul la (. . .)"[54]. Ca provocatori ai unor boli patogene, Zburătorul şi Zburătoroaica sînt uneori exorcizaţi „să iasă,

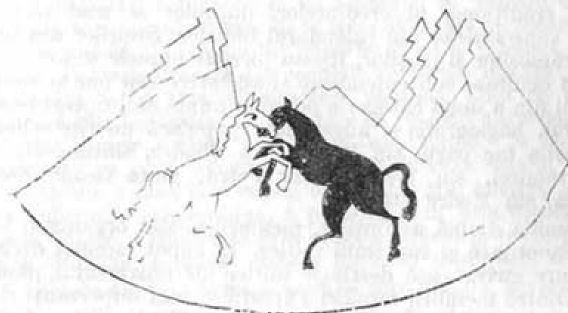
să se mute /(. . .)/ sub pămînt să se ducă,/ unde cocoşul nu cîntă,/ unde securea nu taie/(. . .)/ în păduri/ pe sub buturi", unde de fapt locuiesc ziua. Iar noaptea între cîntători „să nu poată veni Zburătorul cu Zburăturoaica,/ moroiul cu moroaica (. . .)" ca să facă rău celor ce-l aşteaptă.

Aşa se face că în ambele cazuri de isterie erotică, în cazul orgasmului psihic în *stare de veghe* cu întruchiparea umană a Zburătorului, sau în *stare de somn*, cu umbra fantasmagorică a Zburătorului visat, se luau *contramăsuri de medicină magică* pentru *deszburătoritul* bolnavelor şi bolnavilor.

Printre primele măsuri de *deszburătorit* era *descîntecul*. Un descîntec tipic menţionează nouă *buruieni magice* de leac (leurdă, avrămeasă, leuştean, odolean, sînger, mătrăgună, iarba ciută, muma pădurii şi iarba zburătorului) din care se face o fiertură pentru a spăla bolnavul de dragoste trei zile succesive, de către descîntătoare, spunînd: „aşa să se spargă/ faptul, *lipitura*/ şi *Zburătorul*,/ cum se răspîndesc răspîntiile/ (. . .)/ aşa să se răspîndească vrăjile/ şi lipitura/ şi *Zburătorul* (. . .)"[55].

Cînd psihoerotogonia lua proporţii îngrijorătoare, părinţii sau rudele bolnavilor recurgeau la *rituri de medicină magică antierotogonică*: se ungeau uşile, ferestrele şi ghizdurile hornului cu usturoi; se înfigea un cuţit în bătătura uşii sau în pereţii hornului la acoperiş patru cuţite în cruciş; se făceau *baiere* asemănătoare *baierilor de strigoi*, care erau de fapt centuri antidemonice. La *baierele de zburători* atîrnau, ca şi la baierele de strigoi, unelte apotropaice (cuţitaşe, toporaşe etc.) plus un săculete cu *buruienile* descîntate. De altfel şi baierul Zburătorului se punea tot cu descîntec. Se trăgea cu puşca pe hornul casei. Se da foc noaptea unor vreascuri mirositoare pe vatră. Se da foc scorburilor din pădure sau baltă în care se credea că se adăposteşte ziua Zburătorul.

Mitul erotogonic al „Luceafărului" de Mihai Eminescu, făptură nemuritoare care iubeşte astral o făptură muritoare, printr-o mezalianţă neîngăduită ordinii divine, repetă la modul transsimbolic *mitul sexogonic al Zburătorului.*



Lupta între calul solar şi cel infernal (fragment de frescă).

Capitolul cel mai dificil, mai discutat și mai discutabil, negat în bună parte, redus sau anulat de detractorii oricărei mitologii române a fost și este deologia. În privința fringerii coloanei vertebrale a mitologiei române s-au coalizat toți cei ce au abzis orice formă istorică de creație spirituală a poporului român sau care au considerat-o eminamente un derivat secundar al creștinismului arhaic local. Deologia reflectă transgresări istorice de gindire mitică depășită, care ne lămuresc asupra modurilor de a concepe viața și lumea, a viziunilor artistice ale acestor moduri și a stilului propriu de exprimare populară românească.

Pentru noi deologia trebuie să surprindă atit biografia divină a *făpturilor mitice supreme*, a Fărtaților infățișați în dinamismul lor demiurgic și cosmocratic, cit și *ideologia* mitologică extrasă din viața și faptele divinităților supreme principale și secundare. Fărtații, numiți uneori *Sînmnezei*, reduplică ipostazele lui Sanctus dominus deus (sau deorum). Unii oameni de știință au incercat să revifice divinitățile panteonului dac sau daco-roman. Intențiile bune n-au acoperit eforturile și n-au dat roadele așteptate.

Sistemul divinităților supreme, principale și secundare e constituit într-o familie divină, care a supraviețuit tuturor vitregiilor istoriei noastre silențioase, nu zgomotoase. În termeni populari deologia se ocupă cu *sfinții ăi mari*, numiți scurt *sîmți* sau *sînți*. Cum se va putea constata, ne referim la două categorii de *sînți mari*: la sînții *strămoși și moși* din calendarul tradițional al credințelor, datinilor și tradițiilor străbune, și la *sînții superstițiilor* din calendarul babelor. Sfinților din prima categorie, a strămoșilor și moșilor, li s-au pierdut numele străvechi personale sau au fost ocultate sub eufemisme și apelative sau pur și simplu tabuizate. Sfinții din a doua categorie posedau nume noi, uneori recrutate din martirologiul, hagiografia și angelolagia populară de tip arhaic creștin. Dintre aceștia fac parte sîn Martin, sîn Toader, Sîntilie, sîn Pălie, sîn Foca, Sîntandrei, sîn George, sîn Petru, sinta Ileana, Sîn(ta)ziana, sinta Maria, sîn Medru etc.

În familia divină a sfinților, membrii ei sînt organizați ierarhic pe grade de sanctitate și funcțiuni mitice. În capul familiei divine se află Fărtații, care guvernează destinele mitice ale universului, pămintului și omenirii. Dintre membrii familiei Fărtaților, mai importanți sînt: *Cerul Tată* și *Pămîntul Mumă*, *Soarele* și *Luna*, *Stelele* și *Luceferii*; *sfintele ape: Dunărea* și *Marea Neagră*, *Siretul*, *Oltul*, *Mureșul*, *Someșul*. Unii dintre membrii familiei divine sînt ipostaziați în făpturi antropomorfice, alții in zooantropomorfe și fitoantropomorfe. Din prima categorie fac parte Făt-Frumos ca ipostază a sfintului Soare și Ileana Cosinzeana ca ipostază a sfintei Lune.

1. Dualism cosmocratic: convergent și divergent. — Deologia română gravitează în jurul a doi poli divini: Fărtatul și Nefărtatul[1]. În fond, doi frați care fizionomic, temperamental și caracterologic nu seamănă între ei, dar care se completează reciproc prin activitatea lor cosmică și terestră. Amîndoi sînt bătrîni, de cind lumea. Unul cu infățișare severă, patriarhală, celălalt crispată, sălbatică; unul liniștit, domol, înțelegător și inclinat spre bunătate, celălalt nervos, agitat, neînțelegător și inclinat spre răutate. Ambii cu inițiativă, inventivi, dornici de a se întrece între ei în creație: Fărtatul, un creator care experimentează mereu făpturi convenabile firii lui demiurgice, Nefărtatul, un contracreator care imită pentru a opune creațiile lui celor ale fratelui lui. În structura, esența, funcțiunea și valoarea lor, activitatea acestor doi demiurgi este complementară. Ceea ce începe să creeze unul, fără să reușească, celălalt copiază sau perfectează. Perfectarea nu se realizează însă dintr-o dată, ci prin experimentări repetate, în etape succesive, prin succese parțiale, iar cînd amîndoi nu găsesc soluția cea mai potrivită recurg la ajutorul unor animale mitice, care nu sînt create de ei, dar care reduplică preexistența Fărtaților. Deci un fel de dualism *ante res* promovat de o parte de *Fărtați*, de alta de *animale sacre*, cu care au conlucrat de voie, de nevoie, prin consultații sau prin viclenie, la creația lumii.

La inceput creația Fărtaților a fost în doi, în spiritul unui *dualism convergent*[2]. De la creația omului, făptura cea mai minunată alcătuită de Fărtați, creația lor a inceput să fie separată, în spiritul unui *dualism divergent*. Fiecare a căutat să fure de la celălalt o idee creatoare, un model de creație; să substituie creația lui imperfectă cu a celuilalt, considerată perfectă, sau să impiedice creația celuilalt ce părea inedită. Zoogonia și fitogonia capătă astfel treptat caractere paralele. Ceea ce creează bun Fărtatul, imită rău Nefărtatul. Așa se face că pe plan antropogonic Nefărtatul a imitat creația omului prin cea a căpcăunilor; a blajinilor, prin cea a uriașilor; pe plan zoogonic, a imitat creația calului prin măgar, a ciinelui prin lup, a oaiei prin capră, a porcului prin mistreț, a pisicii prin șoarece, a vulturului prin bufniță, a porumbelului prin coțofană, a privighetorii prin vrabie, a rîndunicii prin liliac, a albinei prin viespe și muscă; iar pe plan fitogonic a imitat creația bradului prin plop, a salciei prin răchită, a viței de vie prin agriș, a nucului prin ghindă, a verzei prin scai, a grîului prin neghină, a trandafirului prin răsură etc.

S-a susținut pe nedrept că această creație repetată a unor animale și plante în bune sau rele se datorește unui *dualism străin*, care a pătruns în cultura română de la sud și de la răsărit, din *oficinile ereziei bogomilice*. Nu era nevoie ca *paralelismul dualist*, care se reflectă permanent în creația mitică românească, să fie importat din afară, așa cum am mai men-

ționat, deoarece dualismul popular a fost și este o componentă spirituală a mentalității mitice la autohtoni în etape tot mai evoluate (primitivă, arhaică și tradițională). (Vezi în cap. *Teogonia*.)

În aceste condiții, biografia mitică a Fârtaților se reduce la un singur mit sau la o singură legendă mitică, în care Fârtații sînt omologați reciproc de credințele, datinile și tradițiile mitice românești.

În activitatea lor mitică Fârtații se comportă permanent în limitele *dualismului fratrocreației*, conform legilor imitației și stimulării reciproce, care sînt de fapt imboldurile oricărei creații. Ontologic, gnoseologic și etic Fârtații se completează prin calitățile lor opuse. Demiurgia lor fraternă se transformă treptat într-o fraternitate cosmocratică, iar *dualismul lor complementar* într-un *dualism teomahic*. Antagonismul subsecvent oricărei fraternități este declanșat în procesul lent al cosmogoniei, pentru a deveni inevitabil *un antagonism ireconciliant*, angajat într-o luptă de exterminare reciprocă. Teomahia antrenează și implică întregul cosmos, cu toate făpturile divine, cu oameni și animale și, ceea ce este mai semnificativ, și cu toate plantele.

Teomahia Fârtaților se extinde în toate planurile cosmosului și ale pămîntului, în forme nevăzute și nepricepute de mintea omenească. Este însă simțită și resimțită în văzduh, pe ape, în pămînt și subpămînt. Scenariul principal rămîne însă pămîntul, unde viețuiește capodopera creației: omul, pentru cucerirea totală a căruia Fârtații nu precupețesc nici un efort.

2. Reduplicarea mitologiei autohtone. — S-a căutat în mitul primar al fraților demiurgi și cosmocrați să se descopere surse dace și daco-romane. Cum să descoperi sursele a ceea ce este însăși o sursă a surselor, *mitul arhetipal* al Fârtaților. Dimpotrivă, se poate afirma că acest *dualism fratrocratic* a stat la baza mitologiei dace și daco-romane ca o idee forță preexistentă acestor mitologii și, ceva mai mult, că a fost preluat și prelucrat în evul mediu timpuriu de creștinismul primitiv al daco-romanilor, avîndu-l și în centrul de gravitație al unei mitologii populare creștinizate, care de atunci reduplică mitologia arhaică autohtonă. Fârtatul a devenit, în această ipostază mitică nouă, Domnul zeilor sau Dumnezeu, iar Nefârtatul Domnul demonilor, Satana. Mitul lui Dumnezeu și al Satanei a căpătat înțelesul particular al unui teologumen popular, în care au supraviețuit, estompate sau îngroșate, unele trăsături mitologice, fizionomice, temperamentale și caracterologice ale modelelor arhaice autohtone.

Imaginile mitice ale Fârtatului și Nefârtatului s-au remodelat în conștiința istorică a poporului român de cîteva ori. Remodelarea nu a fost un proces forțat accidental și insignifiant, ci unul natural, evolutiv și emergent spiritual. De aceea ea reflectă modurile de viață istorică care au antrenat inevitabil și modurile de gîndire corespunzătoare.

3. Zeul-Dumnezeu. — Așa se face că Fârtații au suferit schimbări formale, de nume, înfățișări și atribuții. Toate schimbările relevă treptat modificări în statutul mitologic al cosmocraților, mai ales prin declanșarea teomahiei, după separarea puterilor cosmocratice.

Fârtatul s-a transformat într-un *Zeu-moș* însingurat în cer, deși înconjurat de o ceată de „sfinți populari" și spirite bune. A dus mult timp o viață retrasă agro-pastorală, întocmai ca și creaturile lui. Ara pămîntul primăvara în ultimul cer, sau păștea turmița lui de oi vara și toamna, tot în ultimul cer. Norii albi, mărunți au fost totdeauna considerați de

români oile Fârtatului sau oile Domnului. Prin transfigurarea lui mitică agro-pastorală, în istoria activității lui geocosmice Fârtatul își dovedește atașamentul față de această categorie de oameni ai pămîntului, ai comunităților sătești. Se comportă totodată ca un plugar și păstor, pentru că aceste două ocupații primare ale omului nu pot fi separate decît în dauna omului. Cînd coboară din ultimul cer pe pămînt, coboară îmbrăcat ca un sătean, ca plugar sau ca cioban. Cutreierînd pe pămînt, învață pe oameni cum să are, să semene, să culeagă și să folosească roadele pămîntului; iar pe ciobani rostul animalelor, îndeosebi al oilor, cum să le ducă la păscut, să construiască stîni, să mulgă și să folosească laptele, lîna și pieile. Din acest stadiu de transfigurare a Fârtatului dăinuiesc cele mai naive și mai splendide povestiri etiologice în legătură cu muncile oamenilor și ale românului în special.

Creștinismul primitiv, în revoluția lui spirituală, nu a degradat structura formală a imaginii mitice a Fârtatului. A intervenit numai în legătură cu numele, unele atribuții și în anecdotica mai mult decît în fabulația legendelor mitice. Preluînd de la latini apelativul lui Jupiter, de Dominus Deus (sau Deorum), daco-romanii și protoromânii l-au *transliterat* în Dumnezeu, atribuit noii divinități considerate tot mitice a iudeo-creștinismului care pătrunsese în Dacia romană. Însă termenul cărturăresc de Dumnezeu a căpătat în limba comună forma de *Zeul-Dumnezeu*, sau de *Sfîntul Dumnezeu*, care în limbaj sătesc a devenit *Sînmnezeu* și prescurtat *Mnezău* și „*Zău*"[3]. Cele două forme Sînmnezeu și Mnezău se mențin încă vii în vorbirea curentă la sate. Acești termeni nu sînt agramatisme, ci prescurtări lexice normale și reflectă în formulare germenul ideativ al conținutului lor primar, într-un aparent conținut secundar. Conceptul sătesc de *Zeul-Dumnezeu* exprimă ideea că Dumnezeu este un zeu mai mare peste toți ceilalți zei, iar omologul lui de *Sfîntul Dumnezeu* atribuie Domnului zeilor caracterul de sanctitate pe care altfel ar fi putut să nu-l aibă în mentalitatea vremii.

Fârtatul conceput în travesti mitic creștin, ca Dumnezeu, a rămas tot atît de prezent în întreaga fire pe cît era înainte. Imaginea mito-poetică a Dumnezeului mitologiei creștinizate, care doarme cu capul pe o mănăstire uitînd de lume, se potrivește mai ales Fârtatului. Ea face parte din recuzita autohtonă a esteticii mitului, din sensibilitatea mito-poetică a românului. Nu e o figură de stil imprecisă și gratuită, ci o metaforă mitică precisă și cu înțeles profund mitologic. Ideea că Dumnezeu dormind cu capul pe o mănăstire se dezinteresează de cosmos, că „e punctul ultim la care ajunge gîndirea populară căutînd să-l diferențieze în esență pe Dumnezeu de creația sa", poate fi interpretată și ca o odihnă divină a creatorului lumii, obosit de atîtea experiențe creatoare, care are și el dreptul să se refacă dormind. Iar dormitul cu capul pe mănăstire își are tîlcul lui. Tocmai cu capul pe locul consacrat de credința oamenilor în rostul lui divin, nu cum doarme ciobanul din baladă „cu capul pe mușuroi, cu ochii zgîiți la oi". Dumnezeu doarme cu capul pe mănăstire îmbătat de zumzetul aromitor al călugărilor care ard tămîie și-i cîntă gloria în slujbe duioase.

Dar imaginea *somnului lui Dumnezeu* ne amintește și de odihna Fârtatului, după crearea arborelui cosmic, pe un „pat de pămînt" sub arbore, înconjurat de Apele primordiale și negurile eterne. Și ne mai amintește și de alte popasuri de odihnă în călătoriile lui pe pămînt, unele pline de haz[4]. Ceea ce înseamnă că motivul dormitului, ca motiv al odihnei,

nu al nepăsării divine, este un *motiv palingenezic*, care revine de fiece dată în biografia mitică a travestiurilor Fârtatului. În mitologia populară creştinizată a fost preluat şi valorificat la maximum.

4. De la „teos" la „antiteos". — Paralel cu transfigurarea mitică a Fârtatului se produce şi transfigurarea mitică a Nefârtatului. În procesul trecerii de la activitatea fraternă contradictorie la antagonism ireconciliabil şi de aici la teomahia cosmocratică, Nefârtatul se transformă în *Antifârtat*. Ceea ce înseamnă că Antifârtatul este un *Antiteu*.

Literatura eshatologică românească a atribuit acestui aspect al mitologiei române *o sorginte eteroctonă*, îndeosebi romană, şi *un mit doctrinar* dualist maniheo-bogomilic.

În versiunea mitologiei populare creştine medievale Nefârtatul trece prin trei faze de transformare mitică : 1) *Antifârtat*; 2) *Antiteu* şi 3) *Anticrist*. Primele două faze de transformare corespund teomahiei străvechi, a treia fază, a lui Anticrist, corespunde „concepţiei mitice a dualismului creştin reprezentat prin opoziţia Cristos-Anticrist".

În legătură cu mitul lui Anticrist, Dan Smântânescu întrevede şi varianta la care ne referim a lui *Antecrist*, fără însă a o atribui unei concepţii mitice străvechi, în care este vorba de Nefârtatul şi care ţine de dualismul cosmocratic primar în teogonia autohtonă.

În studiul lui, Dan Smântânescu analizează : semnele venirii lui Anticrist, evoluţia mitului în procesul de elaborare şi interferenţe între Occident şi Orient, perimetrul circulaţiei mitului şi căile de pătrundere în ţările române prin filieră bulgară de texte bogomilice apocrife, apocaliptice sau omiletice, şi filieră rusă, prin texte de atitudine şi combativitate critică şi polemică traduse în trei versiuni după Cartea lui Ştefan Iavorski[5].

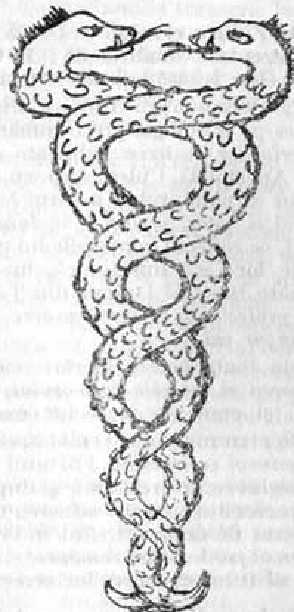
Revenind la mitologia populară creştină medievală, constatăm că Antifârtatul capătă numele de *Lucifer* (arhanghelul lumii spirituale), care prin căderea din ceruri devine *arhedemonul întunericului material*.

Treptat, numele şi atributele lui Lucifer sînt preluate de Satana şi apoi de Scaraoschi (aliteraţie a numelui lui Iuda Iscarioteanul). În izolarea lui în Iad, Nefârtatul nu mai putea crea nimic. Inventivitatea lui creatoare s-a redus la opusul ei, descoperirea şi promovarea răului în lume; pe plan divin numai puterea de a se metamorfoza după voie şi de a metamorfoza teriomorfic fâpturile care îi împiedicau activitatea distructivă. Şi, ceea ce este mai important, nimbul mito-poetic al luptei împotriva suferinţei eterne pe care şi-o provoacă sieşi şi întregului cosmos.

5. Modelele artistice ale Fârtaţilor. — Reprezentarea plastică a Fârtatului sau a lui Mnezău o întîlnim încremenită în modele artistice, încorsetată de neputinţă în canoane formale, într-un hieratism care vizează sublimitatea frumosului. În schimb, reprezentarea plastică a Nefârtatului sub chipul Satanei e liberă, variată şi indefinită, pentru că redă o gamă variată a corupţiei, culpabilităţii, damnării. Ea vizează sublimizarea urîtului, a faţetelor lui multiple.

Transpoziţia iconografică din frescele interioare şi exterioare ale bisericilor şi mănăstirilor nu reflectă fabulaţia şi anecdotica modelelor artistice săteşti populare ale Fârtaţilor, care promovează alte categorii estetice în literatura populară decît cele ecleziastice. Modelele artistice săteşti sînt concepute în literatura populară în spiritul unor categorii estetice concretizate : graţiosul (calinul), frumosul (subiectiv), măreţul, grandiosul pe măsura capacităţii de recepţie umană, pe cînd modelele

artistice ecleziastice sînt concepute în spiritul unor categorii estetice obiectivizate : sublimitatea austeră (omnipotenţa, cripticitatea transsimbolizată la Fârtat) sau sublimitatea tragică (dacă nu tragi-comică la Nefârtat). Ceea ce înseamnă că între modelele artistice săteşti şi cele ecleziastice s-a produs o ruptură estetică, în dezavantajul ultimelor. O situaţie de tranziţie o prezintă modelele artistice colportate de icoanele pe sticlă din Transilvania, în care Fârtaţii apar transfiguraţi în românitatea lor de alegorii, metafore şi simboluri străvechi autohtone.



Şerpi antagonici afrontaţi : al binelui şi al răului.